



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَصْرُورُ لِفَقِيْهِ الْمَامِيْرِ

تألِيفُ
الْعَلَّامَةِ الدَّكْفُورِ

(شِيخُ عَبْدِ اللَّهِ الْجَازِيِّ الصَّنْعَانِيِّ)

ابْرَاهِيمُ القَانِي

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ



دُرُسٌ فِي
أَصْوَاقِ الْأَمَّةِ



جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

٣١

مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر

دروس في أصول فقه الإمامية

الجزء الثاني

تأليف: الشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي

الطبعة الأولى - ٣٠ جمادى / ١٤٢٠ هـ

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤسسة

لَهُ وَسْلَمَ فِي
الصَّوْلَقَةِ الْمَاهِيَّةِ

تألِيفُ
الْعَالَمِ الدَّكْنُورِ
الشَّيْخِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْقَاضِيِّ

الْجَزْءُ الثَّانِي

مُوسَى بْنُ إِبرَاهِيمَ الْقَرْبَلَيِّ الْمُحْمَدِيِّ التَّشْهِيدِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ اعْلَمْ مَا فِي أَرْضٍ
وَمَا فِي سَمَاوَاتٍ
وَمَا فِي الْأَنْتَارِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَالسَّلَامُ عَلٰى عِبَادِهِ الَّذِينَ أَصْطَفَنِي

الحقيقة والمجاز

□ تغيير المعنى :

تكتسب دراسة الحقيقة والمجاز أهميتها في بحوثنا الأصولية من أنها تشكل ظاهرة مهمة من ظواهر ما يعرف في علم الدلالة بـ(تغيير المعنى). وهي بهذا ترتبط بموضوع الدلالة أو دلالة الألفاظ ارتباطاً مباشراً. ومن أوائل من تناول الحقيقة والمجاز بالدرس والبحث هم الفلاسفة.

□ الاغريق

ومن أقدم ما وصل إلينا من دراساتهم هي بحوث ارسطو في كتابيه (الخطابة) و(الشعر).

وقد بدأت دراسة تغيير المعنى في الحقل النحوى أولاً ، وكان هذا عند الغرب ، وعند العرب ، فقد ولدت هذه الدراسات عند النحوين العرب في بحوث سيبويه في (الكتاب) ، ثم وعلى يدي عبدالقاهر الجرجاني وزملائه انتقلت من النحو إلى البلاغة.

ويقول العالم الدلالي الفرنسي بيار غيراو Pierre Guiraud في كتابه (علم الدلالة

(١) من الفصل الثالث (تبدلات المعنى وأشكالها) - ترجمة انطوان أبو زيد - *La Semantique* (حدّد النحويون منذ القدم تبدلات المعنى ووصفوها، وقد شكلت دراساتهم هذه جزءاً مهماً من البلاغة).

إن تبدلات المعنى أو النظائر هي (صور الكلمات)، وتشكل هذه الصور مع غيرها صور الأداء، والإنشاء، والتفكير، ومناهج أسلوب، - أي طرائق أكثر احتفالاً بالرسم وأكثر حيوية، وأقدر على التكلم - وهذا يتوافق مع ما كنا دعوناه حتى الآن (القيم التعبيرية).

وقد لقيت نظرية البدائل التي ترقى إلى عهد (أرسطو) تحولاً هاماً في العصر الأسكندرى واللاتيني، فسمى النحويون هذه النظائر أربعة عشر نوعاً: الاستعارة، المجاز المرسل، الكناية، الاستعارة المجردة، المحاكاة الصوتية، النعت، المجاز، اللغز والتهكم المنقسمين إلى مقاطع جُملية صغيرة، المبالغة وتقديم الكلام أو تأخيره.

والثابت أن التردد لازم علماء النحو واللغة على امتداد التاريخ حين واجهوا مسائل التعريف، والتصنيف، والتسمية، هذه المسائل التي ما برحت عالقة منذ ما أنشأ القروسطيون (٢) بلامعهم.

وقد رأى أولو علم الدلالة أمثال: (دار مستر) و (بريل) في المجاز المرسل، والاستعارة المجردة، والاستعارة، النماذج الأساسية لتبدلات المعنى، وقد ظلت الاستعارة، وستبقى موضوع دراسات لا متناهية.

ان كلمات من مثل: استعارة، تهكم، مبالغة، وتورية، هي مفاهيم وعبارات شائعة.

على أن تحليلات مستجدة كالتي باشرها (ستيرن) أو (أولمان) والتي ترتكز تعريفاتها وتصنيفاتها إلى مقاييس جديدة تكاد تحتفظ بالنظائر الرئيسية التي لدى

(١)-ص ٥٧ . (٢)-القروسطيون: نسبة إلى القرون الوسطى .

الأقدمين في إطار تبيّنات علماء الدلالة الخاصة بهم. في حين لا يسع تقدّمات التحليل الدلالي أن تضع في الاعتبار القيمة العلمية الزهيدة التي تمتلكها النظائر القديمة، وأن تدعو بالتالي إلى تصنّيفات أخرى».

■ **كيفية تغيير المعنى :**

أما ماذا يراد بتغيير المعنى ، وكيف يتم ذلك؟ فيقول أولمان في (دور الكلمة) تحت عنوان (كيفية تغيير المعنى) : «حاول رجال القواعد (النحويون) وعلماء البلاغة جاهدين منذ أرسسطو أن يخضعوا تغييرات المعنى لشيء من التنظيم والتقييد ، غير أنهم حصرّوا جهودهم لقرون طويلة في تصنّيف (المجازات) أو ما يعرف بأنماط انتقال المعاني من مجال إلى آخر لأسباب جمالية أو أسلوبية ، فلم تكن هناك حتى نهاية القرن الماضي أية محاولة لتنظيم البحث في عمليات انتقال المعاني خالية من مضموناتها الأدبية ، ولقد ظهرت منذ ذاك الوقت نظم كثيرة متداخلة متشابكة ، بعض العلماء - أمثال الأستاذ ج . ستيرن G. stern - يفضلون ترك الحقائق تتكلّم عن نفسها ، (فقد) أخبر ستيرن عدداً ضخماً من تغييرات المعنى في اللغة الانجليزية ، ثمّ قام بتصنيفها إلى أنواع مختلفة بقدر ما سمحت به المادة التي ظفر بها ، وتوصّل بذلك إلى سبعة نماذج رئيسية لتغيير المعنى بالإضافة إلى أنواع أخرى فرعية ، ولكن معظم الثقات من الدارسين كان همّهم البحث عن مبادئ عامة يبنون عليها نظام التقسيم : مبادئ لا تساعد على وضع التغييرات في نظم متسقة فحسب ، بل تعين كذلك على الفهم الجيد السليم ، ومن أوفق الخطط المختلفة التي وضعت في هذا الشأن الخطنان المنطقية والنفسية للتقسيم » اللتان سيأتي الحديث عنهما.

■ **الحقول التي بحثت الحقيقة والمجاز :**

وفي هدي ما ذكره كلّ من أولمان وغيره : إنّ حقول المعرفة التي تناولت الحقيقة والمجاز بالدرس ، هي - ووفق ترتيبها التاريخي - :

١- علم النحو (القواعد).

٢- علم البلاغة.

٣- علم الدلالة.

والآن وحيث ولد علم الأسلوب - وهو يبحث ما يبحث فيه علم البلاغة - يدخل حقلاً رابعاً في قائمة الحقول المعرفية التي تناولت الحقيقة والمجاز بالدرس.

كما لا بد من الاستدراك على ما ذكره الغربيون من حقول معرفية درست الحقيقة والمجاز بأنّ علم أصول الفقه - هو الآخر - قد درس الحقيقة والمجاز ، فلا بد من أن يدرج في التسلسل التاريخي للدراسات الحقيقة والمجاز ، ويأتي ترتيبه بعد علم النحو ، وقبل علم البلاغة ، وذلك لنشوء علم الأصول قبل علم البلاغة.

ولا بد من الإشارة - أيضاً - إلى أنّ أصول الفقه كان قد تأثر وهو في مراحله الأولى ببحثه للحقيقة والمجاز بدراسات ارسطو ، وبعد ذلك طعم دراسته لهما بعض الأفكار البلاغية العربية ، وبخاصة أفكار وأراء السكاكي والتفتازاني.

كما لا بد من أشير إلى أنّي سأحاول الاستفادة من كلّ هذه الحقول المعرفية المذكورة في دراستي هذه ، مع المحافظة على الخطّ الأصولي الذي يتمثل وبالتالي :
- إثبات أنّ الحقيقة والمجاز من الطواهر اللغوية الاجتماعية العامة. هذا من ناحية نظرية.

- ومن ناحية تطبيقية محاولة معرفة واقع هذه الظاهرة في الاستخدامات اللغوية العربية.

■ تقسيم تغيير المعنى :

قرأنا في نصي أولمان وغيره المتقدمين أنّهما ذكرتا تقسيمين لتغيير المعنى ، هما : التقسيم المنطقي والتفسير النفسي.

(التقسيم المنطقي) :

هكذا سماه أولمان ، وعبر عنه غيره بـ(الشكل المنطقي لتبدلات المعنى).
ويرجع هذا التقسيم في وضعه للأوائل من علماء الدلالة من متأخري لغوي القرن
التاسع عشر الميلادي أمثال : دار مستر ، بريال ، بول ، فائهم عندما قطعوا علاقتهم
بعلم البلاغة بسبب وضعهم لعلم المعنى أو علم الدلالة ، كان من أعمالهم العلمية
أن وضعوا هذا التقسيم وأقاموه على أساس الإمكان العقلي ولذا نعتوه بالمنطقي ،
فقد قالوا إن المعنى الحقيقي إذا قورن ببدائله المجازية إما أن يكون أوسع من
المجاز ، أو أضيق منه ، أو مساوياً له.

وقد مثل أولمان لهذا بأمثلة من اللغة الإنجليزية والفرنسية ، وإذا حاولنا التماس
بعض الأمثلة أو الشواهد لذلك من اللغة العربية ، فإننا قد نجد هذا في مثل
الكلمات التالية :

- يقال : (جنح الطائر : إذا كسر جناحه للوقوع ، وهو معنى حقيقي ، وفي
القرآن الكريم : « وَاخْفَضْ لِهِمَا جَنَاحَ الَّذِي مِنَ الرَّحْمَةِ » أي اكسر جناحك ذلاً لأبيك
كما يخفض الطائر جناحه للوقوع فيهبط من عليه طيرانه إلى أرض محطة ،
والذل إنسكار يهبط بالولد من عليه غروره إلى محطة الخصوص لوالديه ، وهو
معنى مجازي .

والمعنيان - كما يبدو - متساويان .

- ومثال آخر : (الأسد) والكلمة في معناها الحقيقي هي اسم للحيوان الوحشي
المعروف ، والمعروف بالجرأة ، ومنها أخذ لفظ (الأسد) بمعنى القوة والإقدام ،
 واستعيرت للرجل الشجاع فقيل له (أسد) لما يملك من القوة والإقدام ، قال
الزمخشري في (الأساس) : « ومن المجاز : استأسد عليه أي صار كالأسد في
جرأته ، واستأسد النبت : طال وجُنَّ ، وذهب كلّ مذهب ، قال أبو النجم :

(مستأسد ذبانه في غيطل) وآسد الكلب بالصيد : أغراه به ، وآسد بين الكلاب :
هارش بينها ، وآسد بين القوم : أفسد ».

وهي - كما تراها - دلالات جعلت من المجاز معنى أوسع من الحقيقة. ومثله (حاتم) اسمًا لابن عبدالله الطائي العربي المشتهر بجوده ، وهو معنى حقيقي ، ووصفًا لكل جواد كريم ، وهو معنى مجازي أوسع . ولما هو أضيق : جل المصطلحات العلمية ، ولعل كلمة (علم) أوضح مثال لذلك ، فالعلم لغة : مطلق المعرفة ، وإصطلاحاً : المعرفة المنظمة . فالمعنى الاصطلاحي - كما هو واضح - أضيق من المعنى اللغوي ، والاصطلاحي - بالنسبة إلى اللغوي - مجازي . فالمجاز هنا أضيق من الحقيقة.

ويعلق أولمان على هذه القسمة بقوله : « إنَّ أَهْمَّ مُمِيزَاتِ هَذِهِ الْخُطْةِ الْمُنْطَقِيَّةِ يَظْهُرُ فِي كُمَالِهَا ، فَلَيْسَ هُنَاكَ اِمْكَانِيَّة رَابِعَةٍ لِلتَّقْسِيمِ الَّذِي اشْتَمَلَ عَلَيْهِ . وَمِنْ مُمِيزَاتِهَا أَيْضًا بُسْاطَتُهَا وَسُهُولَتُهَا تَطْبِيقَهَا ، فَهِيَ تَمْكِنُنَا مِنْ تَحْدِيدِ نَوْعِ التَّغْيِيرِ الَّذِي يَصِيبُ الْمَعْنَى بِسُرْعَةٍ فَائِقةٍ . »

ولكن هذه المزايا تقابلها تضحيات فادحة الثمن ، فهذه الخطة لا تعدو أن تكون مجرد نوع من النظام الشكلي الذي لا يستطيع أن يمدّنا بأية معلومات عما يمكن خلف عمليات التغيير التي تقوم بدراستها ، إنّا نقرّ أنّ الكلمة posion (السم) قد ضاق مجال تطبيقها ولم نقل في الواقع شيئاً يستحق الذكر ، أمّا العوامل النفسية المسؤولة عن إنحطاط معنى هذه الكلمة ، والظروف المباشرة لهذا التغيير ، والأسباب النهائية التي دعت إليه ، فقد بقيت كلّها تنتظر التوضيح والتفسير.

وتميل خطط التقسيم في الوقت الحاضر إلى التركيز بقوّة على هذه العوالم النفسيّة .»

(التقسيم النفسي) :

ويختلف عن التقسيم المنطقي في أنه لا يعتمد الإمكان العقلي ، وإنما يقوم

على أساس من تبيّن نوع العلاقة بين المعنى والمعنى الآخر ، فإن كانت العلاقة بين المعنى القديم والمعنى الجديد هي المشابهة بينهما ، تلك المشابهة التي تعني تسلیط الضوء من قبل المتكلّم على الخصائص المشتركة بين المعينين ، فهي المقصودة هنا.

وهذه العلاقة تختلف في إشارة المتكلّم إليها بما يعبّر عن حالة نفسية لديه هي التي تحكم في عملية التغيير.

فقد يعبّر المتكلّم عن هذه العلاقة تعبيراً صريحاً ، وذلك باستعمال أدوات التشبيه اللغوية ، وهو ما يصطلح عليه بالمجاز لأنّ الموقف اقتضى ذلك (مقتضى الحال).

وقد يعبّر عنها تضميّناً لا صراحة ، وذلك بابتعاده عن استعمال أدوات التشبيه ، اللغوية ، وهو ما يصطلح عليه بالاستعارة لأنّ الموقف اقتضى ذلك (مقتضى الحال).

وفي ضوئه : فإنّ نسبة المعنى الجديد إلى المعنى القديم في التقسيم المنطقي كان يراعي فيها مساحة المعنى الجديد بالنسبة إلى المعنى القديم من حيث السعة والضيق أو التساوي.

بينما الملحوظ هنا هو أسلوب المتكلّم في التعبير وفق متقضيات الموقف.

▣ تعريفهما :

(الحقيقة) :

قال السيوطي في (المزهر^(١)) : « قال ابن فارس في فقه اللغة : الحقيقة من قولنا : حق الشيء إذا وجب .

واشتقاقه من الشيء المحقق وهو المحكم ، يقال : ثوب محقق النسج ، أي محكمه .

فالحقيقة: الكلام الموضع موضعه الذي ليس باستعارة، ولا تمثيل، ولا تقديم فيه، ولا تأخير، كقول القائل: أَحْمَدَ اللَّهُ عَلَى نِعْمَهُ وَإِحْسَانِهِ.

وأمّا المجاز فما خواذ من جاز يجوز إذا استن^(١) ماضياً، يقول: جاز بنا فلان، وجاز علينا فارس، هذا هو الأصل، ثم يقول: يجوز أن تفعل كذا: أي ينفذ ولا يرده ولا يمنع، وتقول: عندنا دراهم وَضَخْ وازنة، وأخرى تجوز جواز الازنة، أي إن هذه وإن لم تكن وزنة فهي تجوز مجازها وجوازها لقربها منها.

فهذا تأويل قولنا مجاز، يعني أنّ الكلام الحقيقي يمضي لستنه لا يعترض عليه. وقد يكون غيره يجوز جوازه لقربه منه، إلا أنّ فيه من تشبيه واستعارة وكف^(٢) ماليس في الأول، وذلك كقولنا: عطاء فلان مزن واكف، وهذا تشبيه، وقد جاز مجاز قوله: عطاوه كثير واف، ومن هذا قوله تعالى: «سَنَسْنَمْهُ عَلَى الْخَرْطُومِ» فهذا استعارة».

وقال ابن جني في (الخصائص): «الحقيقة: ما أقرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة. والمجاز: ما كان بضد ذلك».

والأصوليون لم يخرجوا في تعريفهم للحقيقة والمجاز عن تعريف اللغويين والبلاغيين.

فالحقيقة - عندهم - هي اللفظ المستعمل في ما وضع له. وبعكسه المجاز ، أي : هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له. وهم - أعني الأصوليين - يتفقون في أنّ لكلّ من لفظي الحقيقة والمجاز دلالة ومدلولاً.

(١)-استن: مضى على وجهه.

(٢)-الكاف: أن يكف عن ذكر الخبر اكتفاء بما يدلّ عليه الكلام كقوله:

إذا قلت سيري نحو ليلي لعلها جرى دون ليلي مائل القرن أعضب

ويتفقون - أيضاً - على أن دلالة اللفظ على معناه الحقيقي هو بسبب وضع اللفظ للمعنى.

ويختلفون بالنسبة إلى دلالة المجاز: هل هي بسبب الوضع أيضاً؟
ذهب إلى هذا قوم فقالوا: كما كان للدلالة الحقيقة وضع لابد أن يكون للدلالة المجازية وضع ، وهو في طول اللفظ لمعناه الحقيقي ، أي أن الوضع المجازي يأتي بعد الوضع الحقيقي.
أو هي بسبب الاستعمال ، فلا تحتاج إلى وضع آخر غير الوضع للمعنى الحقيقي.

ذهب إلى هذا قوم ، منهم أستاذنا الشهيد الصدر ، قال في كتابه (دروس في علم الأصول - الحلقة الثانية - المجاز) : « يكتسب اللفظ بسبب وضعه للمعنى الحقيقي صلاحية الدلالة على المعنى الحقيقي من أجل الاقتران الخاص بينهما . كما يكتسب صلاحية الدلالة على كلّ معنى مقترب بالمعنى الحقيقي اقتراناً خاصاً كالمعنى المجازية المشابهة ، غير أنها صلاحية بدرجة أضعف ، لأنّها تقوم على أساس مجموع اقترانين .

ومع اقتران اللفظ بالقرينة على المعنى المجازي تصبح هذه الصلاحية فعلية ، ويكون اللفظ دالاً فعلاً على المعنى المجازي .

وما ذكرناه من اكتساب اللفظ صلاحية الدلالة على المعنى المجازي لا يحتاج إلى وضع خاص وراء وضع اللفظ لمعناه الحقيقي ، وإنما يحصل بسبب وضعه للمعنى الحقيقي ».

إلا أن التعريف ليس هو هدف الأصوليين من البحث في موضوع الحقيقة والمجاز ، وإنما هو تعرف الطريق الموصل إلى معرفة المعنى الموضوع له اللفظ (المعنى الحقيقي) ليحمل اللفظ عليه عند الشك في إرادته من قبل الناطق به .
وتقدم أن أوضحت هذا في الحديث عن موقف الأصوليين من أقوال اللغويين .

ولهذا السبب انصب البحث الأصولي :

- على دراسة علامات الحقيقة ، وهي تلك التي يرجع إليها لاثبات المعنى الحقيقي.
- وعلى تأصيل الأصل الذي يرجع إليه عند الشك ، وهو (أصالة الحقيقة) التي هي - في الحقيقة - وجه من وجوه أصالة الظهور.

يقول أستاذنا الشيخ المظفر في كتابه (أصول الفقه - المجلد الأول - علامات الحقيقة والمجاز) : «قد يعلم الإنسان - أقىّا عن طريق نفس أهل اللغة، أو لكونه نفسه من أهل اللغة - أن لفظ كذا موضوع معنى كذا، ولا كلام لأحد في ذلك، فإنه من الواضح أن استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقة وفي غيره مجاز.

وقد يشك في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص ، فلا يعلم أن استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة فلا يحتاج إلى نصب قرينة عليه ، أو على سبيل المجاز فيحتاج إلى نصب القريئة.

وقد ذكر الأصوليون لتعيين الحقيقة من المجاز - أي لتعيين أنه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع - طرقاً وعلامات كثيرة ».

والملحوظ في التعريف المأثور للحقيقة والمجاز أنه يعتمد على عنصر (الوضع) .

وهو - أيضاً - الأساس في قسمة اللفظ إلى حقيقة ومجاز.

وهذا بطبيعته يقتضي أن يكون هناك فرد معين أو جهة معينة يقوم بالوضع ، وعن طريقه يمكننا معرفة المعنى الموضوع له والمعنى غير الموضوع له ، وعندما لا نستطيع الوصول إليها نرجع إلى العلامات أو الأصل لنلتزم بمفاده.

وهذا الشيء حادث - شأنه شأن الحوادث الأخرى - يتطلب ما يثبته ، وحيث لا سبيل لنا إلى إثبات ذلك إلا عن طريق الاستنتاجات العقلية لأنّه من تاريخ ما قبل التاريخ ، ألغى اللغويون المحدثون اعتباره ، وأخذوا بالنظرية الاجتماعية التي

تقول: إن اللغة ظاهرة اجتماعية تنشأ في المجتمعات نتيجة الحاجة إلى التفاهم. ومن أهم خصائص الظاهرة الاجتماعية عنصر التلقائية ، والتلقائية لا تشتمل على عنصر القصد ، وهو الفارق بينها وبين الوضع حيث يعتمد على عنصر القصد. وعليه فالتلقائية استعمال لا وضع.

وعلى هذا الأساس جاء تعريف اللغويين المحدثين ، وبخاصة الدلاليين منهم أمثال الدكتور إبراهيم أنيس الذي يقول : « ذلك أن الحقيقة لا تعدو أن تكون استعمالاً شائعاً مألفاً للفظ من الألفاظ ، وليس المجاز إلا إنحرافاً عن ذلك المألف الشائع ، وشرطه أن يشير في ذهن السامع أو القارئ دهشة أو غرابة أو طرافة.

وحده تلك الغرابة أو الطرافة تختلف باختلاف تجارب المرء مع الألفاظ ، وباختلاف وسطه الاجتماعي أو الثقافي ، فقد تضعف تلك الغرابة أو الطرافة في ذهن السامع إزاء استعمال أحد الألفاظ ، ويوشك اللفظ حينئذ أن يكون كالحقيقة رغم إنحرافه عن المألف الشائع ، وقد تقوى فتحرك من السامع مشاعره وعواطفه فتتال إعجابه أو سخريته على حد سواء لأنّه مجاز في كلتا الحالتين ، أو خروج عن المألف في دلالة اللفظ. فنحن - مثلاً ، حين نقرأ ما يروى عن العظمي عيسى بن الملك العادل حين قال في صفة مشروب يعالج به داء الذنوب :

(شراب مركب نافع لشاربه يوم الفزع الأكبر شافع ، يؤخذ من مستحكم مرير الصبر ، وما أحلوني من لذيد الذكر ، فيغزلان بغربال التفكّر السهري ، ويدافان بماء العين النظري ، ثم يصفّي المجموع بباب العلم التجدي ، ثم يتعجن بعمل المحجة الإلهية .).

أقول : إن المرء - عادةً - حين يقرأ مثل هذه القطعة لا يكاد يتمالك نفسه من الابتسم أو الضحك ، لأنّ ما يشيره استعمال ألفاظها قد جاوز الحدود المألوفة لها مجاوزة كبيرة ، جعلت من المجاز فكاهة وسخرية ، ومع ذلك فقد يقف الصوفي من

مثل هذه القطعة موقفاً مبيناً، فيتبين فيها نواحي من الجمال، وتحلّ من نفسه ومن قلبه محلّ الرضا والإعجاب.

ومن خلال هذه النظرة الفردية للألفاظ يستطيع الباحث أن يتبيّن ما يمكن أن يسمّى بالحقيقة العامة أو المجاز العام في بيئه معينة. وفي جيل معين من الناس.

فرغم اختلاف الأفراد إزاء كلّ لفظ نرى قدرأً كبيراً من الاشتراك بينهم ، وذلك القدر المشترك في فهم الدلالات هو الذي يكون الحقيقة العامة أو المجاز العام»^(١).

ومن المفيد أن أذكر نقد الدكتور أنيس للباحثين القدماء الذين ساروا وراء البلاعجين ، والبالغيون نقاد أدبيون يحاولون وضع أصابعهم على ظواهر الجمال في التعبير الفني ، ولا علاقة لهم بمحاولة معرفة مظاهر التطور الدلالي.

وما يفرض في الأصولي أن يتعامل مع الألفاظ من حيث دلالاتها اللغوية ، لا من حيث المظهر الجمالي للتعبير.

وذلك لأنّ مثل هذا النقد الذي سأذكره يلقي ضوء على واقع النصوص الشرعية التي يتعامل معها العلماء الأصوليون ، فهل علينا - في ضوئه - أن نظلّ نسير وفق المنهج الأصولي القديم ، أو نحو ذلك التحول إلى منهج آخر جديد؟.

لنقل نقه أولاً - وإن كان طويلاً - ثمّ نتحول إلى الإجابة عن التساؤل الذي أثرناه.

قال : «ونحن في بحثنا - هنا - للدلالة الحقيقة أو الدلالة المجازية لا نعرض لتلك الناحية البلاغية ، فلا نسلك - مثلاً - مسلك القدماء حين كانوا لا يذكرون شيئاً من المجاز إلا قالوا إنه أبلغ من الحقيقة ، وحين كانوا يلتمسون في المجاز عناصر بلاغية أو جمالية أولى بها مجال النقد الأدبي ، ولكنّا ننظر إلى ما يسمّى بالحقيقة

والمجاز على أنه مظهر للتطور الدلالي في كل لغة من اللغات. وأبرز نواحي الضعف في علاج القدماء للحقيقة والمجاز أنهم وجها كلّ عنایتهم إلى نقطة البدء في الدلالة، وركزوا نظرتهم نحو نشأتها، فتصوروا ماسموه بالوضع الأول، وتحددوا عن الوضع الأصلي، كأنما قد تمّ هذا الوضع في زمان متبعين، وفي عصر خاص من عصور التاريخ.

ولم يدركوا أنّ حديثهم عن نشأة الدلالات ليس - في الحقيقة - إلا خوضاً في النشأة اللغوية للإنسان ، تلك التي أصبحت من مباحث ما وراء الطبيعة ، والتي هجرها اللغويون المحدثون بعد أن يتسوّل من امكان الوصول في شأنها إلى رأي علمي مرجح ، وأصبحوا الآن يقنعون ببحث اللغة وتطورها في العصور التاريخية ، التي خللت لنا آثاراً لغوية مدونة أو منقوشة.

كذلك يبدو من بحوث القدماء من علماء العربية أنّهم نظروا إلى كلّ عصور اللغة على أنها عصر واحد.

ومن هنا ظهرت بعض الألفاظ على أنها حقيقة بعد أن شاع أمرها وتنوّست مجازيتها فقال من قال : إنَّ الكلام كله حقيقة ، وتبين لآخرين من العلماء أنَّ معظم الألفاظ لها تاريخ مجازي ، فخيّل إليهم أنَّ كلَّ الألفاظ تبدأ مجازية الدلالة وأنَّ لا حقيقة فيها ، وكان كذلك الفريق الثالث - وهم جمهور العلماء - الذين اعترفوا بكلِّ من الحقيقة والمجاز على أساس الأصلة والفرعية في دلالة اللفظ.

وبحوث القدماء على استفاضتها ودقتها وحسن عرضها قد تجاهملت أمرًا هامًا هو في الواقع الأساس الأول للحكم على الدلالة ، ذلك هو أثرها في الفرد حين يسمع اللفظ أو يقرؤه ، فهو وحده الذي يستطيع الحكم على الحقيقة والمجاز «^(١)». وذكرنا في الحديث عن حجية قول اللغوي : أنَّ هناك من اللغويين أمثال الزمخشري في معجمه (أساس البلاغة) ، ومجمع اللغة العربية القاهري في

(المعجم الكبير) من ميّز بين الحقيقة والمجاز في الاستعمالات اللغوية العربية. ولكن هذا قد لا يكفياناً ، وذلك لثبت استمرارية التطور الدلالي وعليه لابد من معجم للألفاظ الشرعية الواردة في النصوص الشرعية من آيات وروايات، وضبط دلالتها من خلال واقع اللغة الاجتماعية المعاصرة لصدرها زماناً ومكاناً. وبهذا نستطيع أن نحل المشكلة ، فلا نحتاج إلى صرف الوقت الكثير في دراسة علامات الحقيقة ، وتعريف الأصل.

﴿الأقوال فيها﴾ :

إنَّ من أوسع الظواهر اللغوية الاجتماعية شيوعاً في المجتمعات البشرية هما ظاهرتا الحقيقة والمجاز.

والأمثلة على هذا جدأً كثيرة ، ومنها - على سبيل التمثيل فقط - : - فمن اللغة الإنجليزية « الكلمة bureau مكتب ، بمعنى منضدة لها أدراج تستخدم للكتابة عليها = طاولة كتابة writing desk ، ولكنها أصبحت تطلق على المكان الذي تكون فيه الطاولة المشار إليها والذي تدار فيه الأعمال Office ، ومن الواضح أن ليست هناك أيّة مشابهة بين المدلولين ، ولكن بينهما ارتباطاً من نوع آخر ، فالمكتب الذي نكتب عليه يوضع عادةً في الأماكن التي تدار فيها الأعمال ، وعلى هذا فالفكرتان مرتبطان بعضهما ببعض في ذهن المتكلّم ، أو قل إنّهما تنتهيان إلى مجال عقلي واحد»^(١) ، وهو علاقة الحال والمحلّ.

« واللغة الروسية تستعمل مشتقات الكلمة Krasnyi (= أحمر) صفات للتعبير عن السرور والاستحسان ، وليس لهذا الاستعمال صلة بالسياسة. فهذا تحول دلالي قديم ، لا شكّ أنه متصل بما هو معروف عن الروس - في الريف خاصة - من تفضيل الألوان البرّاقة وهي مشاهدة بصورة واضحة في التطريز الريفي والأعمال الخشبية الريفية»^(٢).

(٢) علم اللغة للسعريان ٢٧٦.

(١) دور الكلمة ١٦٩ - ١٧٠.

ويقول الدكتور مختار في كتابه (البحث اللغوي عند الهند) ^(١) - «وصرّحوا - كذلك - بأنَّ الكلمة قد يكون لها معنى أصلي ثم تكتسب معنًى ثانويًا، وميّزوا بين المعنى الأصلي والمعنى الثانوي بأنَّ الأول هو الذي يتบรร إلى الذهن حين سماع الكلمة».

وفي لغتنا العربية حيث يتعامل الفقيه مع النصوص الشرعية ، وهي باللغة العربية كان هناك أكثر من قول ، مضافة إلى القول المشهور وهو وجود الحقيقة والمجاز كظاهرتين لغويتين في اللغة الفصيحة والعامية.

والآقوال هي :

١- كلام العرب كلُّه حقيقة.

نسب الأصوليون هذا القول لأبي إسحاق الأسفرايني حيث نصوا على أنه أنكر المجاز ، ففي (المزهر) للسيوطى : «قال ابن برهان في كتابه في الأصول : اللغة مشتملة على الحقيقة والمجاز ، وقال الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني : لا مجاز في لغة العرب».

ثم يدلل ابن برهان على الرأي المشهور بما نصَّه : «وعدتنا في ذلك النقل المتواتر عن العرب ، لأنَّهم يقولون : (استوى فلان على متن الطريق) ولا متن لها ، و(فلان على جناح السفر) ولا جناح للسفر ، و(شابت لمة الليل) و(قامت العرب على ساق) ، وهذه كلُّها مجازات.

ومنكر المجاز في اللغة جاحد للضرورة ، ومبطل محسن لغة العرب ، قال أمرؤ القيس :

فقلت له لما تمطى بصلبه
وأردد اعجازاً وناء بكلكِ
وليس للليل صلب ولا أرداد.

وكذا سموا الرجل الشجاع أسدًا، والكريم والعالم بحراً، والبليد حماراً لمقابلة مابينه وبين الحمار في معنى البلادة، والحمار حقيقة في البهيمة المعلومة، وكذلك الأسد حقيقة في البهيمة، ولكنه نقل إلى هذه المستعارات تجوزاً.

وبعد، يذكر ابن برهان دليل الاسفرايني على نفي المجاز فيقول:

«وَعَدَهُ الْأَسْتَاذُ: أَنَّ حَدَّ الْمَجَازِ عِنْدَ مُثْبِتِيهِ: أَنَّهُ كُلَّ كَلَامٍ تَجُوزُ بِهِ عَنْ مَوْضِعِهِ الْأَصْلِيِّ إِلَى غَيْرِ مَوْضِعِهِ الْأَصْلِيِّ لِنَوْعِ مَقَارِنَةِ بَيْنِهِمَا فِي الْذَّاتِ أَوْ فِي الْمَعْنَى.

أما المقارنة في المعنى فكوصف الشجاعة والبلادة.

وأما في الذات فكتسمية المطر سماء، وتسمية الفضلة غائطاً وعدرة، والعدرة: فناء الدار، والغائط: الموضع المطمئن من الأرض كانوا يرتادونه عند قضاء الحاجة، فلما كثر ذلك نقل الاسم إلى الفضلة.

وهذا يستدعي منقولاً عنه متقدماً، ومنقولاً إليه متاخراً، وليس في لغة العرب تقديم وتأخير، بل كل زمان قدر أن العرب قد نطقوا فيه بالحقيقة فقد نطقوا فيه بالمجاز، لأن الأسماء لا تدل على مدلولاتها لذاتها، إذ لا مناسبة بين الاسم والمعنى، ولذلك يجوز اختلافهما باختلاف الأمم، ويجوز تغييرها، والتسمى يسمى في لغة العرب باسم، وفي لغة العجم باسم آخر، ولو سمي الثوب فرساً، والفرس ثوباً، ما كان ذلك مستحيلاً، بخلاف الدلالة العقلية، فإنها تدل لذواتها، ولا يجوز اختلافها، أما اللغة فإنها تدل بوضع واصطلاح، والعرب نطقوا بالحقيقة والمجاز على وجه واحد، فجعلوا هذا حقيقة وهذا مجازاً ضرب من التحكم، فإن اسم السبع وضع للأسد كما وضع للرجل الشجاع». ثم يرد فيقول: «وطريق الجواب عن هذا أنا نسلم له أن الحقيقة لابد من تقديمها على المجاز، فإن المجاز لا يعقل إلا إذا كانت الحقيقة موجودة، ولكن التاريخ مجهول عندنا، والجهل بالتاريخ لا يدل على عدم التقديم والتأخير.

وأما قوله: إنَّ الْعَرَبَ وَضَعَتِ الْحَقِيقَةَ وَالْمَجَازَ وَضِعًا وَاحِدًا فَبَاطِلٌ، بل العرب ما وضعت الأسد إسماً لعين الرجل الشجاع، بل اسم العين في حق الرجل هو

الإنسان، ولكن العرب سمت الإنسان أسدًا لمشابهته الأسد في معنى الشجاعة. فإذا ثبت أنَّ الأسامي في لغة العرب إنقسمت إنقساماً معقولاً إلى هذين النوعين، فسمينا أحدهما حقيقة والآخر مجازاً، فإنْ أنكر المعنى فقد جحد الضرورة، وإنْ اعترف به ونمازع في التسمية، فلا مشاحة في الأسامي بعد الاعتراف بالمعاني، ولهذا لا يفهم من مطلق اسم الحمار إلا البهيمة، وإنما ينصرف إلى الرجل بقرينة، ولو كان حقيقة فيما لتناولهما تناولاً واحداً. انتهى «ما نقله السيوطي في المزهر عن ابن برهان.

٢ - وفي مقابل القول المنسوب للأسفرايني بأنَّ اللغة العربية لا مجاز فيها، قول بأنَّ لغة العرب كلُّها مجاز، فقد حكى عن ابن الأثير أنه قال : «إنَّ فريقاً من العلماء كانوا يرون أنَّ الكلام كله حقيقة، وأنَّ آخرين كانوا يزعمون أنَّه كله مجاز ولا حقيقة فيه»^(١).

وذهب ابن فارس إلى أنَّ الحقيقة في اللغة العربية أكثر من المجاز ، وإلى العكس ذهب ابن جنِي حيث يرى أنَّ المجاز في لغة العرب أكثر من الحقيقة ، قال في (الخصائص)^(٢) : «واعلم أنَّ أكثر اللغة (العربية) مع تأمله، مجاز لا حقيقة». وذهب إليه من الأصوليين الوحيد البهبهاني ، قال في (الفوائد الحاثرية)^(٣) : «ومعلوم - أيضاً - أنَّ العرف غالبه المجازات، وكذا اللغة، كما صرَّح به المحققون، وظاهر للمتبَّع العارف».

ولا أرى ما يلزم بإطالة الوقوف عند هذه الأقوال لأنَّ وجود الحقيقة والمجاز في لغة العرب مما لا غبار عليه ، ولا ريب يعتريه.

وتقديرات الكثرة والقلة تقديرات نسبية اعتمد فيها أصحابها الاستنتاج لا الاستقراء.

. ٢٤٢/٢-(٢)

(١)- دلالة الألفاظ ١٢٧.

(٢)- ص ٣٢٢.

﴿ علامات الحقيقة والمجاز : ﴾

استناداً إلى أنّ اللغة العربية كسائر اللغات الأخرى فيها الألفاظ ذات المعاني الحقيقة فقط ، والألفاظ ذات المعاني المجازية فقط (وهي تلك التي هجرت معانيها الحقيقة) ، والألفاظ ذات المعاني الحقيقة والمعاني المجازية ، لابد للفقيه عندما يريد أن يتعامل مع الألفاظ لاستفادة الحكم الشرعي منها ، من تعين مراد المشرع هل هو المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي؟.

لهذا الغرض قام الأصوليون بدراسة العلامات الفارقة بين حمل اللفظ المشكوك في معناه المراد منه للشارع المقدس على المعنى الحقيقي أو حمله على المعنى المجازي.

كما قاموا - أيضاً - وللغرض نفسه بتأصيل الأصل الذي يرجع إليه عند الشك. يقول الوحيد البهبهاني في (الفوائد الحائرية^(١)) : «أكثر ألفاظ الحديث والآية خالية من القرينة ، فيجب حملها على المعاني الحقيقة بناءً على أنّ الأصل عدم القرينة ، فلا يصلح إرادة غير المعنى الحقيقي منها. وعلوم ان الرجوع غالباً إلى اللغة والعرف ومعلوم - أيضاً - أن العرف غالبه المجازات ، وكذا اللغة ، كما صرّح به المحققون ، وظاهر للمتبّع العارف.

فلا بدّ من معرفة الحقيقي عن المجازي وتمييزه منه ، لأنّهما مخلوطان خلطًا تاماً يصعب (معه) التمييز ، ولا يمكن إلا بالقواعد الأصولية ألا ترى أنّ صيغة إفعل تستعمل في معانٍ مختلفة شتى ، ومن شدة الخلط وقع النزاع بين أرباب المعرفة ، فقال كلّ طائفة منهم بقوله ، إلى أن تتحقق أقوال كثيرة.

وهكذا بالقياس إلى كثير من الألفاظ ، فلا بدّ من معرفة أمارات الحقيقة والمجاز وهي متعددة» .

اشتهر من بينها علامة واحدة هي (التبادر) ، وهو علامة للحقيقة ، وعدمه علامة للمجاز.

وأضاف بعضهم إليه علامتين آخرين هما : صحة السلب للمعنى المجازي ، وعدم صحة السلب للمعنى الحقيقي ، وصحة الحمل للمعنى الحقيقي وعدم صحة الحمل للمعنى المجازي.

وأضاف آخر : الأطراد للحقيقة وعدمه للمجاز.

كما اتفقوا على أن تصريح أهل اللغة ، أو نص الواضح - كما يعبر بعضهم - بأن هذا المعنى حقيقي أو مجازي طريق سوي للوصول إلى معرفة المعنى.

يقول الوحيد البهبهاني في (الفوائد الحائرية ^(١)) : « الأولى (يعني العالمة الأولى) : نص الواضح - ان كان - بقوله : (هذا اللفظ) اسم لكذا فإن الظاهر منه أنه حقيقة فيه ». ».

وقال أستاذنا الشيخ المظفر في (أصول الفقه - علامات الحقيقة والمجاز) : « قد يعلم الإنسان ، إمّا عن طريق نص أهل اللغة أو لكونه نفسه من أهل اللغة أن لفظ كذا موضوع لمعنى كذا ، ولا كلام لأحد في ذلك ، فأنّه من الواضح أن استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقة وفي غيره مجاز ». ».

وأضاف إليه الوحيد البهبهاني طریقاً آخر - وهو إن لم يفد العلم بالمعنى الحقيقي فإنه يفيد الظن - ذلك هو ترتيب الألفاظ في معاجم الألفاظ ، فالمعنى الذي يذكر في المعجم مقدماً على سواه من المعانٍ هو المعنى الحقيقي ، لأنها الطريقة الغالبة أو الملزمة في ترتيب المعاجم ، وسيأتي ما يوضح هذا في مبحث حجية قول اللغوي.

قال في (الفوائد ^(٢)) : « أو يذكره (أي المعنى الحقيقي) مقدماً على سائر المعانٍ ، بعد أن يكون الجميع مجازات أو المجاز مقدماً ». ».

وبعد هذه التوطئة الموجزة تكون مع العلامات موزعة على الحقيقة والمجاز ، وكالتالي :

أ - علامات الحقيقة :

- ١ - التبادر.
- ٢ - عدم صحة السلب.
- ٣ - صحة الحمل.
- ٤ - صحة الاطراد.

ب - علامات المجاز :

- ١ - عدم التبادر.
- ٢ - صحة السلب.
- ٣ - عدم صحة الحمل.
- ٤ - عدم صحة الاطراد.

ولابد لها من توطئة أخرى تضعها في موضعها كأشارات لتعيين المعنى وتحديده، وهي :

أن الوسائل التي بواسطتها نستطيع تعيين المعنى هي :

١ - الوضع :

ويراد بها العلاقة أو الارتباط بين اللفظ والمعنى الناشئة بسبب وضع اللفظ للمعنى ولو وضعاً تلقائياً بناءً على أن اللغة ظاهرة اجتماعية - كما هو رأي المحدثين.

٢ - الاقتران :

ويراد به أن يقترن اللفظ بقرينة ما - خالية كانت أو مقالية - فإن القرينة دليل المتنقي ومرشدته إلى تعيين مراد الملقن.

ومجال استخدام هذه العلامات والرجوع إليها هو مع الوسيلة الأولى ، لأننا عند قيام القرينة تتبع القرينة.

وبعد لنبدأ بما بدأ به القوم ، وهو :

(التبادر) :

عُرِفَ التبادر بأنه « انساب المعنى من نفس اللفظ مجردًا من القرينة »^(١).
والتبادر - في هدي تعريفه المذكور - هو من ناحية نفسية ، نوع من أنواع
تداعي المعاني الناشئ من ارتباط اللفظ بالمعنى وعلاقته به ، وعلم المتألق بذلك.
وعليه : فإذا كان للفظ معنيان يذكرهما المعجم ، وتبادر أحدهما عند التلقي به
ولم يتبادر الآخر ، يكون المعنى الذي تبادر إلى الذهن هو المعنى الحقيقي والآخر
هو المعنى المجازي.

ولنمثل بكلمة (أسد) فإن المعنى المتبادر منها إلى الذهن - وهو الحيوان
المعروف - عند إطلاقها مجردة عن القرينة هو المعنى الحقيقي للفظ ، ودليل ذلك
هو التبادر.

وعدم تبادر معنى الإنسان الشجاع منه ، دليل أنه المعنى المجازي له.
والظاهر أنَّ التبادر علامة الحقيقة في جميع اللغات ، ورأينا شيئاً من هذا في
النص الذي نقلناه عن كتاب (البحث اللغوي عند الهند) حيث اعتبروا التبادر
علامة الحقيقة.

(السلب) :

السلب مصطلح منطقي ، ويرادفه في التحو العربي مصطلح (النفي) ،
والمقصود منه : أنَّ سلب لفظ عن المعنى هو علامة المجاز ، وعدمه علامة أنَّ
المعنى حقيقي.

أو قل : صحة السلب علامة المجاز ، وعدم صحة السلب علامة الحقيقة.
وفي (الفوائد الحائزية) : « وأورد عليها : أنه إن أريد صحة سلب جميع
المعاني فهو فاسد ، وإن أريد المعنى الحقيقي فيه دور واضح .
والجواب عنه : إنما نريد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد من القرينة وما يفهم

منه كذلك عرفاً، إذ لا شك في أنه يصح عرفاً أن يقال للبليد إنه ليس بحمار، ولا يصح أن يقال ليس برجل أو ببشر أو بانسان.

والحاصل: إن الصحة العرفية وعدمها العRFي أمارتان».

والطريقة هي :

أن نضع اللفظ في جملتين: إحداهما مثبتة (موجبة) والأخرى منفية (سالبة)، فإذا صح النفي (السلب) فإنه يدل على أن المعنى المستعمل فيه وذلك اللفظ معنى مجازي، وإن لم يصح النفي (السلب) فهو معنى حقيقي.

مثاله :

النفي	الإثبات
الأسد ليس بحيوان	الأسد حيوان
زيد ليس بأسد	زيد أسد

- وفي جملة (الأسد ليس بحيوان) النفي غير صحيح، وهذا يدل على أن المعنى حقيقي، أي أن استعمال لفظ (الأسد) في (الحيوان المعروف) استعمال حقيقي.

- وفي جملة (زيد ليس بأسد) النفي صحيح، وهذا يدل على أن المعنى مجازي، أي أن استعمال لفظ (الأسد) في (زيد) الإنسان الشجاع استعمال مجازي.

وعليه: فصحة السلب علامة المجاز.

وعدم صحة السلب علامة الحقيقة.

(الحمل) :

الحمل مصطلح منطقي - ويراد به في النحو العربي مصطلح (الاسناد).

والمراد به هنا: تأليف قضية حملية موجبة موضوعها المعنى ومحمولها اللفظ.

أو قل: جملة إسنادية مثبتة يكون المعنى فيها مستندا إليه ، واللفظ مستندأ.

مثال :

المعنى	اللغظ
الحيوان (المعروف)	أسد

زيد (الشجاع) أسد (على أن يراد بالأسد الحيوان المعروف)
فإن كان الحمل (الإسناد) صحيحًا عرفاً فالمعنى حقيقي، وإن لم يصح الحمل
(الإسناد) عرفاً فالمعنى مجازي.

ففي مثالنا :

الحيوان المعروف معنى حقيقي للفظ الأسد ، وزيد الشجاع معنى مجازي.
وعليه : فصححة الحمل علامة الحقيقة ، وعدتها علامة المجاز.

(الاطراد) :

يوضح أستاذنا المظفر معنى الاطراد بالجريان في جميع الموارد ، بأن لا تختص
صححة استعمال اللفظ بالمعنى المشكوك في أنه حقيقي أو مجازي بمقام دون
مقام ، ولا بصورة دون صورة ، كما لا يختص بمصداق دون مصدق.

وقال الوحيد البهبهاني في (الفوائد^(١)) : «الاطراد للحقيقة ، وعدم الاطراد
للمجاز».

ومثل لذلك بلغط (أسأل) - فعل أمر - فإنه يقال : (أسأل القرية) ولا يقال :
(أسأل البساط) وهو مثال لعدم الاطراد ، فالسؤال - هنا - مجاز لا حقيقة ، ويقال
(أسأل زيداً) و (أسأل عمراً) وهو مثال للاطراد فالسؤال - هنا - حقيقة ، وهكذا.

وذهب أستاذنا المظفر إلى نفي اعتبار الاطراد علامة من علامات الحقيقة
والمجاز ، وهو رأي الأكثري ، قال : «والصحيح أنَّ الاطراد ليس علامة للحقيقة ،

لأنَّ صحة استعمال اللُّفْظِ في معنِّي بِمَا لَهُ مِنِ الْخُصُوصِيَّاتِ مَرَّةً وَاحِدَةٍ تَسْتَلزمُ صحته دائمًا، سواء كان حقيقة أم مجازاً.

فالاطراد لا يختص بالحقيقة حتى يكون علامه لها».

﴿أصلَةُ الحَقِيقَةِ﴾ :

يراد بأصلَةُ الحَقِيقَةِ : الأصلُ الذي يرجعُ إِلَيْهِ عِنْدَ الشُّكُّ فِي أَنَّ الْمَعْنَى الْمُسْتَعْمَلُ فِيهِ الْلُّفْظِ حَقِيقِيٌّ أَوْ مَجَازِيٌّ ، لِإِثْبَاتِ أَنَّهُ حَقِيقِيٌّ.

إِذَا شُكَّ الْمُتَلَقِّيُّ فِي أَنَّ الْمَعْنَى الَّذِي اسْتَعْمَلَ الْمُلْقِيُّ فِيهِ الْلُّفْظِ هُوَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ أَوْ الْمَجَازِيُّ شَكَّاً مُسْبِباً عَنِ الْاحْتِمَالِ وَجُودَ قَرِينَةٍ عَلَى إِرَادَةِ الْمَجَازِ .. فَإِنَّهُ وَالْحَالَةِ هَذِهِ يَجْرِي هَذَا الْأَصْلُ فَيُبَيِّنُ عَلَى أَنَّ الْمَعْنَى الْمُرَادُ لِلْمُلْقِيِّ - ظَاهِرًا - هُوَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ ، بِمَعْنَى أَنَّهُ يَرْتَبُ عَلَيْهِ الْآثارُ الَّتِي تَرْتَبُ عَلَى الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ الْمُعْلَمِ أَنَّهُ حَقِيقِيٌّ عَنْ طَرِيقِ الْعِلْمِ الْوَجْدَانِيِّ أَوْ الْقَرَائِنِ أَوِ الْعَلَامَاتِ ، حَتَّى تَسْتَبِينَ لَهُ حَالَهُ ، فَإِنْ كَانَ هُوَ الْحَقِيقِيُّ وَاقِعًا اسْتَمِرَ بِتَرتِيبِ آثارِهِ ، وَإِنْ كَانَ لَيْسَ هُوَ تَوقُّفٌ عَنْ تَرتِيبِ آثارِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ عَلَيْهِ.

فَالفارقُ بَيْنَ أَصْلَةَ الْحَقِيقَةِ وَعَلَامَاتِ الْحَقِيقَةِ وَالَّتِي تَقْدُمُ الْكَلَامَ فِيهَا - هُوَ فِي مَجَالِ الْاسْتِخْدَامِ :

فَإِنَّ عَلَامَاتَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ تَسْتَعْمِلُ مَعَ وَسِيلَةِ الْوَضْعِ أَيِّ الْعَلَاقَةِ الْوَضْعِيَّةِ بَيْنَ الْلُّفْظِ وَالْمَعْنَى حِيثُ لَا احْتِمَالٌ لِوَجْدَ قَرِينَةٍ مَا.

أَمَّا أَصْلَةُ الْحَقِيقَةِ فَتَسْتَعْمِلُ مَعَ وَسِيلَةِ الْاِقْتَرَانِ، أَيِّ عِنْدَ احْتِمَالٍ وَجُودَ قَرِينَةٍ مَا، بِحِيثُ يَكُونُ ذَلِكَ الْاِحْتِمَالُ السَّبِبُ فِي حدُوثِ الشُّكُّ عِنْدَ الْمُتَلَقِّيِّ.

فِي مَثَلِ هَذِهِ الْحَالَةِ يَرْجِعُ إِلَى أَصْلَةِ الْحَقِيقَةِ الَّتِي هِيَ - فِي الْوَاقِعِ - نَفْيِ الْقَرِينَةِ. أَوْ قَلْ : إِنَّ أَصْلَةَ الْحَقِيقَةِ تَسَاوِي أَصْلَةَ دُمِّ الْقَرِينَةِ.

وعند نفي القرينة يكون للفظ ظهور في المعنى الحقيقي .. ومن هنا قالوا : إن أصلية الحقيقة هي وجه من وجوه أصلية الظهور يقول أستاذنا المظفر تحت عنوان (أصلية الحقيقة) : «وموردها ما إذا شك في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازى من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينة على إرادة المجاز مع احتمال وجودها ، فيقال حينئذ : (الأصل الحقيقة) أي الأصل أن نحمل الكلام على معناه الحقيقي ، فيكون حجّة فيه للمتكلّم على السامع ، وحجّة فيه للسامع على المتكلّم ، فلا يصحّ من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة ، بأن يقول للمتكلّم : لعلك أردت المعنى المجازى ، ولا يصحّ الاعتذار من المتكلّم بأن يقول للسامع : أنتي أردت المعنى المجازى ».»

وقال الوحيد البهبهاني : «أكثُر ألفاظ الحديث والآية خالية عن القرينة فيجب حملها على المعانِي العَقْلَيَّةِ بناءً على أنَّ الأصل عدم القرينة ، فلا يصلح إرادة غير المعنى الحقيقي منها ». .

العلاقات المجاز:

تبرز أهمية المجاز في أنه عامل مهم في توسيع دائرة اللفظ لاستيعاب المعاني المتعددة ، وعامل مهم في الاستجابة للمتكلّم بالتعبير عن مراده بغير الحقيقة لغرض يتوخّاه.

ويثلث ابن جنی الأغراض من استعمال المجاز فيقول : « وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة ، وهي : الاتساع والتوكيد والتشبيه ».

ويقسم المجاز في اللغة العربية إلى :

- ١- مجاز استعاري (الاستعارة).
 - ٢- مجاز مرسلي.

ويفرقون بينهما باعتماد الاستعارة على علاقة المشابهة ، واعتماد المجاز المرسل على المجاورة.

ولأننا - هنا - في أصول الفقه لا يهمّنا إلّا العمل الفقهي ، وهو يقوم على التمييز بين الحقيقة والمجاز ، ليفيد الفقيه من هذا فهم مضمون النص الشرعي واستنباط الحكم منه ، نكون لا حاجة بنا إلى التوسيع في موضوع العلائق المجازية.

□ أقسام الحقيقة :

تقسم الحقيقة إلى قسمين رئيسيين ، هما :

١ - الحقيقة اللغوية.

٢ - الحقيقة الدينية.

وتقسم الحقيقة اللغوية إلى قسمين أيضاً هما :

أ - اللغوية الوضعية.

ب - اللغوية العرفية.

وتقسم الحقيقة اللغوية العرفية إلى قسمين ، هما :

١ - العرفية العامة (الاجتماعية).

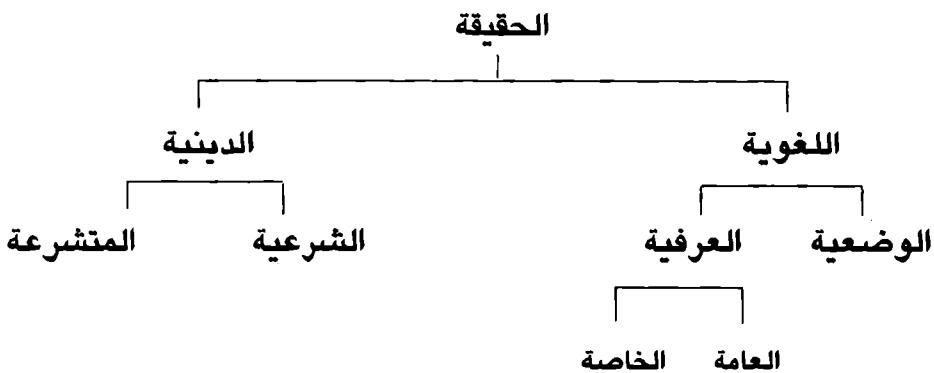
٢ - العرفية الخاصة (المصطلحات العلمية والفنية).

وتقسم الحقيقة الدينية إلى قسمين أيضاً ، هما :

١ - الحقيقة الشرعية.

٢ - الحقيقة المترسخة.

الخلاصة :



فالحقيقة اللغوية : هي التي تنسب إلى أبناء اللغة.

ويراد بالوضعية منها : الألفاظ التي قرنت بمعانيها في أصل وضعها واستعمالها فيها.

وبالعرفية : الألفاظ التي شاع استعمالها في معناها عند العرف ، والتي اكتسبت معنى آخر - بالإضافة إلى معناها الأصلي - من الاستعمال الاجتماعي.

والعامة منها : هي التي أفادت معناها العرضي من العرف العام (أبناء المجتمع).

والخاصة منها : هي المصطلحات العلمية والفنية وشبه المصطلحات التي تعارف وأصطلاح أهل الثقافة وذوو الصناعة وأصحاب الأعمال الخاصة على وضعها لمعاني ترتبط باختصاصاتهم وأعمالهم.

والدينية : هي التي تنسب لأهل الدين.

فإن قرنت بمعانيها الدينية من قبل الشارع المقدس فهي الشرعية.

وان أصطلاح على استعمالها في معاني فقهية وخلافها ما له علاقة بالدين من قبل علماء الدين فهي المتشرعة ، ويدخل فيها المصطلحات الفقهية والعقائدية.

المشتق

الاشتقاق من الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة الموجودة في جميع اللغات المعروفة.

وسرى شيئاً من هذا - بالإضافة إلى ما في اللغة العربية - في اللغة الإنجليزية عند بياننا لكيفية الاشتقاق.

▣ تعريفه لغويًا :

تلفظ الكلمة (المشتقة) المذكورة عنواناً للبحث ، بزنة اسم المفعول ، وهي من الفعل (اشتق) ، يقال : (اشتقت الكلمة من غيرها) : إذا أخذت منها. ومن هنا عرف الاشتقاق في المعجم العربي بأنه : «أخذ شيء من شيء آخر يناسبه من قريب أو بعيد ، كاشتقاق كلمة من كلمة أخرى».

وفي علم أصول اللغة عند العرب عرّفه السيوطي في (الزهر)^(١) بأنه: «أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية وهيئة تركيب لها، ليدلّ بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلفت حروفها وهيئة كضارب من ضرب، وحذّر من حذّر».

ويصطلح علماء اللغة العرب على هذا النوع من الاشتقاق بـ(الاشتقاق الأصغر) تفريقاً بينه وبين (الاشتقاق الأكبر) الذي يزيدون به ذلك الاشتقاق الذي تحفظ فيه المادة دون الهيئة ، كالذي يجري - مثلاً - في مادة (ع ف ل) حيث تكون (ق ل ع) و (ل ع ق) ، وهكذا^(٢).

والاشتقاق الأصغر هو الاشتقاق الصRFي أو النحوي ، ففي علم الصرف تدرس تصريفات الكلمة من صيغة إلى أخرى ، وفي علم النحو تأتي تطبيقاتها من خلال

(١) ٢٤٦/١-

(٢) يراجع: (دراسات في الفعل) للمؤلف ص ٢٨.

تبیان وظائف الكلمة في الجملة.

ويقابل المشتق النحوي أو الصرف في ما يصطلح عليه بـ(الجامد) ، والجامد - في النحو العربي - هو الكلمة التي لا تقبل التصريف في لفظها ، نحو : رجل ويد وأرض.

▣ **كيفية الاشتقاد:**

ولكي نتبين كيفية الاشتقاد بوضوح علينا أن نمهّد لذلك ببيان متطلبات عملية الاشتقاد :

تتطلب عملية إشتقاد كلمة من أخرى أن يكون هناك :

أ - كلمة أصل ، منها تشتق وتؤخذ الكلمة المطلوب اشتقادها.

ب - كلمة فرع ، وهي الكلمة المشتقة ، أي المأخوذة من الكلمة الأصل.

ج - التغيير : ويراد به إحداث تغيير بصيغة الكلمة الأصل لتحول إلى الكلمة الفرع (المشتقة).

والتغيير في اللغة العربية يكون في الحركة والحرف.

وللتوضيح بالمثال نأخذ مادة (ع ل م) :

إذا قلنا : (علم) فهو المصدر.

إذا قلنا : (علِمَ) بتغيير حركة الحرف الأول وتحريك الحرف الثاني نحصل على الفعل الماضي.

إذا قلنا : (يَعْلَمُ) بإضافة الياء من أول الكلمة وتسكين ثانيها وتغيير حركة ثالثها ، يكون لدينا الفعل المضارع ، الصالح للاستعمال في الحاضر والمستقبل.

إذا قلنا : (سِيَعْلَم) بإضافة السين من أولها يخلص الفعل للاستعمال في المستقبل فقط.

وإذا قلنا : (عَالِم) بإضافة الألف بعد الحرف الأول ، وتحريك حركة الأول والثالث فهو اسم الفاعل.

وإذا قلنا (مَعْلُوم) بإضافة الميم قبل أوله والواو بعد ثانية ، مع التغيير في الحركة يتحول إلى اسم المفعول.

وإذا قلنا (عَلَمِي) بإضافة الياء من آخره فهو المنسوب . وهكذا .

والزيادات قبل الأول يصطلح عليها في علم اللغة الحديث بالسابق ، وبعد الأخير اللواحق ، وفي الوسط الأحشاء .

ف(الياء) في (يعلم) سابقة ، و(الياء) في (علمي) لاحقة ، و(الألف) في (عالم) و(الواو) في (معلوم) أحشاء .

يقول الأستاذ ستيفن أولمان في كتابه (دور الكلمة في اللغة) - مبحث (الاشتقاد) - (تشمل اللغة على عدد ضخم من العناصر الصرفية التي تساعد على تكوين كلمات من كلمات ، أو أصول ، موجودة بالفعل .

وهذه العناصر :

إما سوابق Prefixes كما في نحو reread (أعاد القراءة) .

أو لواحق Suffixes كما في reader (قارئ) .

وقد تحتوي بعض اللغات على عناصر أخرى في صلب الكلمة أو ما يسمى بالأحشاء infexes .

وبهذه الطريقة نستطيع أن نصوغ الأسماء والأفعال من الأسماء والأفعال .
□ **تعريفه أصولياً :**

عرف المشتقت في علم أصول الفقه بـ « ما يجري على الذات » أي يحمل عليها ويكون عنواناً حاكياً عنها ، تترتب عليه الآثار والاحكام .

ويمكنا أن نصوغه وبالتالي : «المشتقة - أصولياً - هو كلّ وصف توصف به الذات».»

ولكن بشرط أن يكون الوصف وصفاً مفارقأً ، أي تتصف به الذات حيناً ولا تتصف به حيناً آخر.

مثل : العلم والقدرة والتكلم والقراءة والقيام .. والخ.

وهو بهذا التعريف لا يختص بالمشتقات اللغوية كاسم الفاعل واسم المفعول ، وإنما يعم حتى الجوامد.

فـ «ذكر المشتق في عنوان البحث إنما هو من باب الغالب لا التخصص».

فالمراد به : كلّ محمول يحمل على الموضوع ، مشتقاً (نحوياً) أو غيره.

فجميع الجوامد المحمولة داخلة في مورد البحث ، كقولك : (هند زوجة زيد) أو (زينب امرأة عمرو) أو (بكر غلام خالد) ، إلى غير ذلك من المحمولات الجامدة»^(١).

والسبب في وجود هذا الفارق هو أنّ الأصوليين استوردوا هذا العنوان ومعونه من مباحث الحكمة الإلهية ومباحث التوحيد الكلامية في موضوع الصفات (صفات الله تعالى).

حيث ركز الحكماء والمتكلمون في الصفات على عنصر الاتصال بالوصف واللا اتصال.

وزاد الأصوليون فيه توزيعه على الأزمنة الثلاثة (الماضي والحال والمستقبل) ، واتخذوا منه - على أساس من هذا التوزيع - محور البحث ، أو محل النزاع كما يعبرون ، وذلك لورود بعض المشتقات في بعض النصوص الشرعية أو التعبير العرفي.

يقول الفخر الرازى في (المحسوب)^(١) - في معرض بيانه لأحكام المشتق - : «إنّ صدق المشتق لا ينفك عن صدق المشتق منه ، خلافاً لأبي علي (بن سينا من الفلاسفة) وأبي هاشم (من المتكلمين المعتزلة) فإنّ (العالِم) و (القادر) و (الحي) أسماء مشتقة من العلم والقدرة والحياة.

ثُمَّ إنّهما (يعنى ابن سينا وأبا هاشم) يطلقان هذه الأسماء على الله - تعالى - وينكران حصول العلم والقدرة والحياة لله - تعالى - لأنّ المسمى بهذه الأسماء هي: المعانى التي توجب العالمية والقادرية ، والحقيقة ، وهذه المعانى غير ثابتة لله - تعالى - فلا يكون لله تعالى علم وقدرة وحياة ، مع أنّه عالم قادر حي.

وأما أبو الحسين فأنّه لا يتقرّر معه هذا الخلاف ، لأنّ المسمى عنده بالقدرة نفس القادرية وبالعلم العالمية ، وهذه الأحكام حاصلة لله تعالى ، فيكون لله تعالى علم وقدرة ».

ويلمح إلى خلاف المتكلمين من الإمامية والمتعزلة والأشاعرة في موضوع المشتق - وهو أيضاً في موضوع الصفات - أستاذنا المظفر في كتابه (أصول الفقه) بقوله : «اختلاف الأصوليون من القديم في المشتق : في أنّه حقيقة في خصوص ماتليس بالمبدا في الحال ، ومجاز فيما إنقضى عنه التلتبس ، أو أنّه حقيقة في كليهما ، بمعنى أنّه موضوع للأعم منهما.

بعد اتفاقهم على أنّه مجاز فيما تابس بالمبدا في المستقبل.

- ذهب المعتزلة وجماعة من المتأخّرين من أصحابنا إلى الأول.

- وذهب الأشاعرة وجماعة من المتقدّمين من أصحابنا إلى الثاني».

والحق أنّ الاختلاف المشار إليه اختلاف كلامي تسرب إلى علم أصول الفقه.

▣ مبدأ الاشتقاد:

وكمابحث علماء أصول اللغة العرب أصل الاشتقاد أو مبدأ الاشتقاد ، كذلك بحثه بعض الأصوليين.

ويراد بمبدأ الاشتقاد أو أصل الاشتقاد الجذر اللغوي الذي تؤخذ منه المشتقات.

ونحوياً : اختلفت المدرستان النحويتان الأوليان البصرية والковية في مسألة أصل الاشتقاد ، فذهب البصرية إلى أنه (المصدر) ، وذهبت الكوفية إلى أنه (ال فعل الماضي).

ولسبق المدرسة البصرية أبداً باستعراض أهم أدلةها كما يروريها الزجاجي (ت ٢٣٧هـ) في كتابه (الإيضاح) وأبو البركات ابن الأنباري (ت ٥٧٧هـ) في كتابيه (أسرار العربية) و(الأنصاف) لأنهما أقدم من بحثها بحثاً مقارناً فيما وقفت عليه.

▣ فمن أدلةهم :

١ - وجود مصادر في اللغة العربية لا أفعال لها كالرجولة والأئمة والأبوة والأمومة والبنوة وما إليها ..

فلو كان المصدر مأخوذاً من الفعل لكان لكل مصدر فعل ، وحين يبطل أن يكون الفعل هو الأصل يتعمّن أن يكون المصدر هو الأصل.

والذي يبدو لي أن الإستدلال بهذا افترض فيه حصر الأصل في واحد من إثنين: أمّا المصدر وأمّا الفعل ، وحينما يبطل أن يكون الأصل هو الفعل يتعمّن أن يكون الأصل هو المصدر.

وهو افتراض لا يقوم على أساس ، لأن الاستقراء التاريخي لا يثبت ذلك. على أن الملاحظة المذكورة غير تامة لأننا كما نجد مصادر في اللغة العربية لا أفعال لها كذلك نجد أفعالاً لا مصادر لها نحو (يذر) وفعل الأمر (هب) ، - بمعنى ظن -

والأفعال التي يسمونها بالأفعال الجامدة نحو (ليس) و(عسى) و(نعم) و(بئس).

٢ - وجود مصادر جارية على غير ألفاظ أفعالها كالكرامة والعدول وسائر المصادر السماوية.

والمسألة هنا - فيما يظهر لي - مسألة قياس ، وهي لا يفرق فيها بين أن نعتبر المصدر غير جار على لفظ الفعل فيكون مخالفًا للقياس ، والفارق بينهما هو انسنا أن المصدر هو الأصل ، وهو أنس ناشئ من افتراض مسبق.

٣ - وجود المصدر بحروفه ومعناه في جميع أنواع الفعل كيف صرف ، مع عدم وجود معنى الفعل في المصدر.

ويتعلق الزجاجي على هذا الدليل بقوله : « فهذا أحسن ما قيل في هذا وأدقه وألطنه »^(١).

وواضح أنّ البصريين يريدون به محتوى القاعدة الفلسفية المعروفة ، وهي : (في الفرع ما في الأصل وزيادة).

والمقاعدة هذه ان تمت بالنسبة إلى بعض أمثلة المصادر وأفعالها كضرب وضرب ، فإنّها لا تتمّ في مثل : قام وقيام واستخرج واستخرج وكتب وكتابه ، فإنّ زيادة الحروف هنا في جانب المصدر.

واما المعنى وهو (الحدث) فهو موجود في المصدر والفعل كما ذهبوا إليه ، غير أنّ الزمن الذي ينفرد به الفعل - كما يدعون - لا تدلّ عليه صيغة الفعل إلا في حال خاصة ، وإنّما يستفاد من القرائن والسياق ، وهما - أعني القرائن والسياق - يفيدان إضافة الزمن إلى المصدر أيضاً ، فمثل قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا » لا

دلالة في الفعل على زمان ، وكذلك قوله تعالى **«أقيموا الصلاة»** ، وإنما هما للوصف والتشريع^(١).

ومثل قولنا : (كتابتك تشبه كتابي) فيه إضافة الزمان الماضي إلى المصدر لأنَّه أورد في سياق إخبار عن كتابة وقعت فيما مضى ، ولذا كان موضوعاً للتشبيه.

على أنَّ القضية ليست قضية استنتاج من أمثلة وضعناها أمامنا ، وإنما هي قضية استقراء لتاريخ الكلمة استقراء تاماً يوقتنا على الأصل.

والملاحظ - هنا - أنَّ الطابع العام لمنهج الاستدلال البصري في هذه المسألة هو المنهج الكلامي ، ويعود ذلك إلى تأثُّرهم الكبير بالمنطق اليوناني ومناهجه في التفكير حتى سموا بـ (أهل المنطق)^(٢).

وربما كان - مضافاً للمنهج البصري العام - للعلماء البصريين المتأخرین عن الطبقات النحوية البصرية الأولى ، أثر كبير في صوغ هذه الأدلة صوغاً فلسفياً وعرضها في إطار كلامي ، فقد كان منمن استدل بها أبو إسحاق الزجاج (١١٣٥هـ)^(٣) وأبو بكر بن السراج (٦٣١٣هـ)^(٤) وأبو القاسم الزجاجي (٣٣٧هـ)^(٥) ، وكلهم من علماء القرن الرابع الهجري أو ممن أدركه ، وهو - أعني القرن الرابع - معروف بغلبة المنهج الكلامي على دراساته وأبحاثه^(٦).

وإلى هنا أود أن أنهي حديثي عن رأي البصريين وأهم أدلة ومناقشتها بذكر شيء مما وَجَهَ من نقد إلى رأي البصريين من قبل بعض العلماء المحدثين :

قال الأمير الشهابي : «ولئن قال البصريون : أنَّ أصل المشتقات المصدر فمن

(١)- بغيضة الإطلاع الواقي على مسألة دلالة الفعل على الزمان وعدمها يقرأ (الفعل: زمانه وأبنيته) للدكتور السامرائي.

(٢)- مدرسة الكوفة ٦٩.

(٤)- الإيضاح ٥٩.

(٥)- م. ن.

(٦)- راجع : الدكتور إبراهيم السامرائي ، مجلة كلية الآداب - جامعة بغداد ، العدد ٩ ص ٢٧.

الواضح أنَّ العرب لم تقتصر على الاشتقاق من أسماء المعاني بل اشتقت أيضًا من أسماء الأعيان الولاناً من المشتقات، فمن (الفلس) - مثلاً - قالوا: أفلس الرجل، وفلسه القاضي، ومن (الذهب) : أذهب الشيء وذهبه، أي طلاه بالذهب، ومن (الفضة) : فضضه، ومن (البحر) : أبحر، أي ركب البحر، ومن (الثلج) : ثلجتنا السماء، وأثلجتنا، والثلاج بائع الثلج، والمثلجة موضعه .. الخ. واشتقو أيضًا من أسماء الأعيان المعرفة، فقالوا: هندس ودرهم وألجم وفهرس، وغير ذلك كثير»^(١).

وقال أستاذنا الدكتور مصطفى جواد: « وهو (يعني مذهب البصريين) مذهب مناف لطبيعة اللغات ، فاللغات سارت في أطوارها من الاشارة إلى العبارة ، ومن التجسيد إلى التجرييد - أي من الماديات إلى المعنويات - فكيف يكون المصدر أصل المشتقات وهو من التجرييد ، وهو اسم لفعل فكيف يكون الاسم سابقاً في الوجود لسماته ، ويعمل في الاعراب عمل فعله ، ولو كان الأمر بالعكس لعمل الفعل كعمله وصار تابعاً له ، ثمَّ أنَّ البصريين يعترفون باشتقاءه من الفعل غير الثلاثي ، فلم يبق لهم إلَّا الثلاثي ، وقد قدَّمنا استحالة أن يكون أصلًا للاشتقاق ، فتأمل الفعل (وجد) فمصدره للمطلوب (وجود) وللحالة ونحوها (وجدان) وللغضب (موجدة) و (وجدان) أيضًا ، وللحزن (وجد) وفي الفن (وجد) و (جدة)^(٢) ، ولأخذ الحديث واللغة من الكتب (الوجادة) ، فمن أي هذه المصادر السبعة اشتَّقَ الفعل (وجد) ، وكيف يكون مشتركاً وهو فرع على زعم البصريين»^(٣).

أما الكوفيون فأهم ما استدلوا به هو :

١ - اعتلال المصدر تبعًا لاعتلال الفعل ، وصحته تبعًا لصحته ، فيقال : قام قياماً ، فيعمل القيام لاعتلال قام ، ويقال : قاوم قواماً فيصبح المصدر لصحة الفعل.

(٢)-أنظر: مختار الصحاح للرازي: مادة (وجد).

(١)-المصطلحات العلمية ١٢.

(٢)-المباحث اللغوية ١٣ و ١٤.

والذي يبدولي : أن هذا الاستدلال لا ينهض بثبات ما أدعوه ، وذلك لأنَّ تبعية المصادر للأفعال في الاعتلال - في حدود ما مثلوا به - لا تعدو كونها افتراضًا محضاً ، وذلك لأننا كما نفترض أن المصادر تابعة للأفعال في الاعتلال والصحة لأننا شاهدنا الإعلال وعدهم موجودين في كلِّ منها نستطيع أن نفترض العكس وهو أنَّ الأفعال تابعة للمصادر في ذلك.

يضاف إليه : أن المسألة لم تأت نتيجة استقراء تام لأمثلة الأفعال ، والمصادر، فقد وجد في المصادر ما لا يعتل لاعتلال فعله ، أمثال : وعد يعد وعداً ، وزن يزن وزناً ، وقام يقوم قومة ، وكال يكيل كيلاً ، ومال يميل ميلًا .

٢ - «أن الفعل يعمل في المصدر ، ولا شك أن رتبة العامل قبل رتبة المعمول».
ويبيتني هذا الدليل - فيما أنهمه منه - على أن العامل علة والمعمول معلول ، وقد ثبت في الفلسفة أن العلة أسبق رتبة من المعلول ليصبح انتفاخ وجوده عنها.
والاستدلال بهذا اللون من الأدلة يحتم فيه مسبقاً ثبوت العلية بين الطرفين واقعاً لا اعتباراً ، والتزام النحوة المستدلين - هنا - بنظرية العامل التي تقوم على أساس من مبدأ العلية الفلسفية جعلهم يقيسون الآثار النحوية الاعتبارية والتي تعود إلى عالم الاستعمال اللغظي الذي لا يدرى مأخذته الحقيقي ، يقيسونها على الحقائق الكونية الثابتة ، وهو قياس مع الفارق .

وينقض عليهم أيضاً برفع الفعل للفاعل مع أن رتبة الفاعل في الوجود متقدمة على رتبة الفعل لأنَّ الفعل لا يصدر إلا عن فاعل كما هو واضح ، فلماذا لا يعُد الفعل معمولاً والفاعل عاملًا؟!

هذه خلاصة أدلة الكوفيين على أن الفعل هو أصل الاشتقاد ، وهي - كما ترى - لا تختلف عن أدلة البصريين في تأثر الكوفيين بالمنهج الكلامي ، وربما كان للجواب العلمي العام الذي سيطر على دراسات القرن الرابع الهجري - كما أسلفت - أثر

في ذلك ، فقد كان بعض هذه الأدلة من استخراج أبي بكر ابن الأنباري (ت ٣٢٧هـ) ^(١).

وكذلك ربما كان في صياغتها أثر من ذلك ، وبخاصة أنها وجدت في كتب البصريين أو المتأثرين بالمدرسة البصرية أمثال كتب الزجاجي وأبي البركات الهن الأنصاري فكان لأسلوبهما في عرضها بقلميهما ما يقرب ذلك.

ومن الأساتذة المحدثين من يقرب تصويب رأي الكوفيين أمثال الدكتور مصطفى جواد فإنه يرى أن مذهب الكوفيين أقرب إلى ما تبنته المدرسة اللغوية الحديثة في أن المادّة (أسماء الأعيان) هي مبدأ الاشتراق ، وذلك لأن « الفعل يجري مجرّى المادّة لكونه مشهوداً وهو سابق للتصدر وأظهر منه للشهادة والإحساس فلا يكون (سيراً) إلا بعد أن يكون (ساراً) وهو مشهود ومحسوس به ، والسير (اسم له ودليل عليه) ». ^(٢)

ويشير الدكتور مهدي المخزومي إلى ما يقرب رأي الكوفيين إلى ما أخذ به المحدثون من باحثين مقارنين بين اللغات السامية ، يقول : « أن كون الفعل هو الأصل في الاشتراق هو ما كان عليه أكثر المحدثين مستأنسين بنتائج الدرس اللغوي (المقارن) ، وبما تيسر لهم الوقوف عليه من معرفة بالقصائل اللغوية المختلفة ». ^(٣)

« قال الدكتور ولغنسون في معرض الحديث عمّا تتميز به اللغات السامية من اللغات الهندية والأوروبية : إنّ أغلب الكلمات يرجع اشتراقها إلى أصل ذي ثلاثة أحرف (بعضها أصل ذو حرف) وهذا الأصل فعل ، يضاف إلى أوله أو آخره حرف أو أكثر ، فتكتون من الكلمة الواحدة صور مختلفة تدلّ على معانٍ مختلفة » ^(٤).

(١)-المباحث اللغوية ١٥.

.٦٠-الإيضاح

(٢)-في النحو العربي ١٠٤ و ١٠٥

ويقول أستاذنا الدكتور إبراهيم السامرائي ملاحظاً على المدرستين منهجاً ورأياً: «انّ سبيل الاحتجاج لدى البصريين والковيين لا يمكن أن يؤدّي إلى النتيجة التي أصبحت رأي كلّ من الفريقين في مسألة تاريخية كان ينبغي أن تبحث على غير هذا النحو من الصيغة القائمة على المنطق».

«والذى يبدو لنا أنّ هذه المسألة لدى البصريين والkovيين لا يمكن أن تكون مسألة خلاف ، وذلك لأنّ المصدر والفعل مادّة واحدة ، هي المادة الفعلية التي لا بدّ أن تبحث بالقياس إلى المنقطع للإسمية» .

«وقد رأينا انّ المصدر يقتضي درجة في مادة الفعل وذلك لتوفّر الأصول الأولى فيهما ، فكلاهما حدث وكلاهما مقترن بزمان ما ...».

«أيّا الاسم الذي نقصده والذي يجب أن يكون مادة البحث في هذا الموضوع فهو غير الحدث ، ويندرج في هذا أسماء الذات مما هو داخل في أسماء الأعيان وما هو مرتبط بالطبيعة الحسية».

«والاستقراء يدلّنا على أنّ هذه الأسماء قد أمدت العربية بالمواد الاشتاقافية مثل الأفعال»^(١).

وذهبت مدرسة النجف الأصولية الحديثة إلى أنّ مبدأ الاشتلاق هو (المادة). ويريدون بالمادة هنا : الحروف التي تتألّف منها المستعقات من دون ملاحظة وضع الهيئة والدلالة على النسبة كمادة (ك . ت . ب) - مثلاً -، والهيئة التي يشار بها إلى المادة إنّما هي «ل مجرد حفظ المادة ليسهل التعبير عنها»^(٢).

وانهاء الأصوليين إلى هذا الرأي الأخير إنّما هو ليس لم قولهم مما أورد على القولين السابقين من إشكالات أشرت إلى بعضها فيما تقدّم.

(١)- الفعل زمانه وأبينته ٥٢ .

(٢)- انظر: فوائد الأصول ٤٨ / ١ و ٤٩ .

غير أن المشكلة - فيما أعتقد - لا تزال قائمة ، لأنها مسألة تاريخية - في واقعها - ولنست مسألة عقلية تخضع للتصور العقلي والقواعد المنطقية ، فنحن إذا حاولنا التماس شاهد واحد من تاريخ المسألة في لغة العرب ينهض باثبات ذلك فأننا لانستطيع.

نعم ، قد يتصور هذا في أمثال المجامع اللغوية بعد قيام علم اللغة ووجود أصوله وقوانينه ، فإننا نقوى أن نذهب إلى أن الباحثين من المجمعين يقتدون على الرجوع إلى المادة الأصلية في المعجم ويستقون منها ضمن اطار الخطوط العامة للاشتقاق.

أما العامة من أبناء المجتمع - وهم مصدر اللغة وقاتلوها - لا نقدر على القول بصدور ذلك عنهم ، وبخاصة أن المدرسة الأصولية الحديثة المشار إليها ، ذاتها تذهب إلى أن اللغة جاءت وليدة الحاجة إلى التفاهم ، أي أنها ظاهرة اجتماعية لاظاهرة علمية ، ومن أوليات خصائص الظاهرة الاجتماعية العموم والتلقائية - كما هو معروف في علم الاجتماع.

وقد انهى آخر تطور للمسألة على أيدي اللغويين المحدثين الذين أفادوا من مناهج البحث الحديث في دراسة اللغات ، دراسة مقارنة وتاريخية ، وكان الرأي الذي انتهوا إليه - كما ألمحت من قبل - هو أن أسماء الأعيان أو أسماء المعاني الحسية هي أصل الاشتغال.

وقد ساعدتهم على الانتهاء إلى هذا الرأي وتبنيه طريقتا الاستقراء والاستنتاج.

أما في ضوء الطريقة الأولى فقد أثبتت الدراسات الاجتماعية والدراسات الأنثارية : أن الإنسان في حياته الأولى كان يعيش عالماً من البساطة لا يكلفه أكثر من وضع الألفاظ للدلالة على ما تتطلبه حياته البسيطة هذه للتفاهم حول حاجاته الاجتماعية بغية توفير مستلزمات العيش والمحافظة على حياته ، وما حاجاته الاجتماعية آنذاك إلا تلكم المعاني المحسوس بها من أعضاء جسمه أو من شؤون

الغذاء والكساء والمأوى وما يوضع لها من كلمات هي ما يصطلح عليه بأسماء الذات.

ثم أخذت تتطور لغته بعدها بتطور وضعياته الاجتماعية وأحواله المعيشية ، ويتطور تفكيره العقلي وسعة آفاق مداركه لما حوله من أشياء في هذا الكون وفي هذه الحياة ، فأخذ يشق من معانيه الحسية للمعنوية التي تلتقيه.

إذن فـ«الاستقراء يدل على أن هذه الأسماء قد أمدت العربية بالمواد الاست夸قة مثل الأفعال».

فإذا عرضنا لأعضاء جسم الإنسان بصورة عامة عرفنا إنها كانت مادةً أصلية لكثير من الألفاظ.

ومن هنا ننتقل من العتني إلى المعنوي كما ننتقل من الحقيقة إلى المجاز. والنظر في المعجم العربي في أي من هذه المواد نحو (رأس) و(سن) و(أنف) و(عظم) و(أذن) و(عين) و(صدر) و(ظهر) و(ضلع) و(عضد) و(ساعد) و(بطن) و(يد) و(رجل) ونحو ذلك معين للباحث المستقرى على أن يتبع انتقال هذه الألفاظ إلى أشياء أخرى تتألف في مجموعها مواد است夸قة من ضمنها الأفعال»^(١).

وفي ضوء الطريقة الثانية استنتجوا من كثير من الملاحظات للألفاظ تستعمل لمعاني حسية وأخرى معنوية إلى أنها وضعت في الأصل للمعنى المحسوس به ثم استعملت في الآخر المعنوي ، كالفصل - مثلاً - فإنه يدل على أمر حسي وهو القطع والإبانة ، ويدل على أمر معنوي وهو حسم الخصومة بالحكم.

ومثل القطع الذي يعني الإبانة وهي دلالة حسية ويعني الجزم وهو دلالة معنوية، وذلك «لأن المحسوسات أول ما تستلفت انتباه الإنسان ، وهي سابقة في

ذهنه على المعنيات لأنّه في أبسط أحوال عيشه لم يكن في احتياج إلا للمعنى الحسّي ففي أول استعماله «قطع» لم يكن يريد بها إلا القطع الحسّي، لكنّه بعد أن ارتفى في الحضارة وارتقت تصوراته حدثت له معانٍ جديدة بينها وبين القطع مشابهة ذهنية كقولنا (قطع في الأمر) أي جزم.. ويؤيد ذلك حالة اللغات الدنيا فإنّها تقلّ فيها الدلالة المعنوية كلّما انحطّت إلى أن تصل إلى ما يكاد يخلو منها بالكلية»^(١).

من ذلك الاستقراء وهذا الاستنتاج ذهبوا إلى أنّ أسماء الأعيان هي مبادئ الاشتراق في اللغة العربية ، شأنها في ذلك شأن آية لغة أخرى تقطع مراحل نموها من النشوء إلى النضج فتببدأ دورها الأول في حياة بساطتها الأولى حيث لا تتكلّف إنسانها بأكثر من وضع أسماء ما حوله مما يحتاجه في معيشته الضرورية.

ومن هنا كان الاسم أسبق من الفعل ، ولكنّه لا بمعنى المصدر ، وإنّما اسم الذات.

يقول الدكتور مصطفى جواد : « وللمادة ما جرى مجرها من العراقة في أصالة الاشتراق ما يجعلنا نعدّ جملة من الأوصاف أصولاً لأفعالها ونخرجها من حظيرة القدم الذي اتسم به الفعل ، فالأسود سابق ل فعله (سود) والأبيض متقدم على فعله (بيض) والأعوج أقدم من فعله (عوج) ، وهذا مشهود في طبيعة الوجود ولا يحتاج إلى إثبات أبداً ، ومن دلائله حيرتهم في اشتراق فعله ، فقوم أرادوا الثلاثي فقالوا (سود وبيض وعوج) ، وقوم أرادوا الحفاظ على الأصول فقالوا (أسود) من أسود (وأبيض) من أبيض و (أعوج) من أعوج ، لثلاً يتبع الفعل عن أصله فيستبهم»^(٢).

وقد أقرّ مجمع اللغة العربية بمصر في ص ٣٦ ج ١ من مجلّته (مجلّة مجمع

(٢)-المباحث اللغوية ١٥

(١)-الفلسفة اللغوية ١٠٩

اللغة العربية) : الاشتقاق من أسماء الأعيان (١).

وهناك رأي آخر في المسألة لبعض المحدثين يتلخص في اعتبار كلّ من أسماء الأعيان وأسماء المعاني مبدأ للاشتقاق (٢).

والذي يبدو لي ، وفي ضوء ما عرضته من دليل الرأي الأول للمدرسة اللغوية الحديثة : أنّ عدّ أسماء المعاني مبدأ اشتقاق حتى في العهد الأول للغة ، أعني عهد ولادتها ونشوئها لا يتمشى وطبيعة الإنسان في حياته الاجتماعية البدائية حيث تسودها البساطة.

نعم ، يتأتّي الاشتقاق من أسماء المعاني في العهود المتأخرة للغة ، عهود رقيها ونضجها.

■ ونتيجة كلّ ما تقدّم :

أنّ الرأي الذي يتمشى وطبيعة اللغة هو رأي المدرسة اللغوية الحديثة القائلة بأنّ مبدأ الاشتقاق هو اسم المادة (٣).

■ محور البحث الأصولي :

المشتقة وصف يحمل بما له من معنى على ذات ، لوصف تلك الذات بالمعنى الذي يحمله الوصف.

فمثلاً : لفظ (عالم) من المستعارات ، ولحمله على ذات (زيد) لنصف زيداً بما يحمل لفظ عالم من معنى وهو العلم نقول : (زيد عالم).

وقلنا - فيما تقدّم - أنّ المشتق عند الأصوليين لابد أن يكون وصفاً مفارقًا ، أي غير ملازم للذات.

وهذا يعني أنّ الذات تتصرف به حيناً ولا تتصف به حيناً آخر.

(١)-المباحث اللغوية ١٤ .
(٢)-أنظر: المصطلحات العلمية للشهابي ١٢ .

(٣)-يراجع: دراسات في الفعل: اشتقاق الفعل. قضايا وأراء : مبدأ الاشتقاق في اللغة العربية.

ومن هنا ، ومن النظرة لواقعه - وزعه الأصوليون على الأزمنة الثلاثة (الماضي والحاضر والمستقبل) .

وعبروا في لغتهم عن الاتصاف بـ (التلبيس) ، وعن الوصف بـ (المبدأ) ، فقالوا: ينقسم المشتق بحسب زمان التلبيس بالمبدأ إلى ثلاثة أقسام .

والنقطة التي على أساس منها يعيّن زمان التلبيس هي حال التكلم ، (أي النطق بعبارة الاتصاف) .

ففي مثالنا المتقدم (زيد عالم) إن كان زيد متتصفاً بالعلم حال تكلمي ونطقي بهذه الجملة ، أي أنَّ زيداً عالم بالفعل ، فالزمن هنا هو الزمن الحاضر .

وعبروا عن هذا الزمن بالحال ، فقالوا: حال التلبيس بالمبدأ ، أي حال اتصاف الذات بالوصف .

وان كان زيد متتصفاً بالعلمية قبل تكلمي ونطقي بجملة (زيد عالم) ، أي أنَّ زيداً ليس بعالم الآن ، وإنما كان قبل هذا الوقت متلبساً بهذا الوصف ، فالزمن هنا هو الزمن الماضي .

ويعبرون عنه بما انقضى عنه المبدأ .

وإذا كان زيد سينتصف بالمبدأ في المستقبل ، أي أنَّ اتصافه به حال التكلم اتصاف بالقَوْة لا بالفعل ، بمعنى من شأنه الاتصاف به ، فهو الزمن المستقبل .

وعبروا عنه بما يتلبيس بالمبدأ في المستقبل .

أما ترتيب الأثر والحكم فيلحظ فيه حال التلبيس بالمبدأ .

على هذا قسموا تلبيس الذات بالمبدأ (اتصاف الذات بالوصف) من حيث الزمن إلى ثلاثة أقسام) :

١ - ما انقضى عنه المبدأ .

٢ - ما تلبيس بالمبدأ في الحال .

٣- ما تلبّس بالمبدأ في المستقبل.

وقسّموا دلالة المشتق على تلبّس الذات بالمبدأ باعتبار الزمان إلى قسمين :
حقيقي ومجازي.

قالوا : هو موضوع للدلالة على الحال ، أي أنه حقيقة فيما تلبّس بالمبدأ بالحال.

وقالوا : هو غير موضوع للدلالة على الاستقبال أي أنه مجاز.
وأختلفوا بالنسبة إلى الماضي بين الحقيقة والمجاز.

فاستعمال المشتق في الذات المتلبسة بالوصف في الحال هو استعمال حقيقي.
 واستعمال المشتق في الذات التي ستلبّس بالوصف في المستقبل هو استعمال
مجازي.

أما فيما انقضى عنه المبدأ فهو موضوع الخلاف ومحور البحث ، فمن يقول بأنه
حقيقي يذهب إلى أن لفظ المشتق موضوع للأعمّ من الحال والماضي ، أي أن
مفهومه شامل لهما معاً.

فالخلاف يكون في سعة مفهوم المشتق وضيقه.

فهل هو موضوع لخصوص المتلبّس بالحال أو للأعمّ منه ومن المنقضى عنه
المبدأ؟

ولماذا كل هذا؟

لأنّ الفقيه - كما تقدّم - يبحث - هنا - عن صغريات كلية الظهور ليطبقها عليها
فيستفيد عن طريق هذا التطبيق المعنى الظاهر للفظ المقصود للمتكلّم.

فإذا كان استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدأ استعمالاً حقيقةً كان لها
ظهور.

وإذا لم يكن حقيقةً فليس له ظهور إلا مع القرينة الدالة على ذلك.

وعليه :

فمحور البحث أو محل النزاع هو المشتق في حالة انتهاء تلبّس الذات بالمبدا.

هل هو موضوع لذلك أو غير موضوع؟

■ الأقوال في المسألة :

والأقوال الرئيسية في المسألة قولان :

- قول بأنه حقيقة.

- وقول بأنه مجاز.

ولتوضّح هذا بالمثال المعروف بينهم وهو (الماء المسخن بالشمس) ، فقد ورد في النصوص الشرعية كراهة الوضوء والغسل بماء سخن بالشمس.

فإذا برد هذا الماء وزالت حرارته وأردنا أن نتوّضأ به أو نغسل به فهل يحكم على الوضوء أو الغسل بالكرابة ، أو أنّ الكرابة زالت بزوال الحرارة؟

فمن يقول بأنّ المشتق - وهو هنا الكلمة مسخن - حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ لابد أن يقول بالكرابة لأنّ الماء - هنا - يصدق عليه أنه مسخن بالشمس.

ومن يقول بأنّ المشتق مجاز فيما انقضى عنه المبدأ لابد أن لا يقول بالكرابة لأنّ الماء الآن لا يصدق عليه أنه مسخن بالشمس ، وإنما كان مسخنا بالشمس.

■ الدليل :

إنّ أهم ما استدلّ به القائل بأنّ المشتق حقيقة في الأعم من التلبّس بالمبداً ومنها انقضى عنها المبدأ هو صحة الإطلاق (إطلاق الوصف على الذات) لأنّ ما انقضى عنه المبدأ حصل له التلبّس بالمبداً ، وصار ذلك التلبّس بالنسبة إليه فعلياً ، ولو في الزمن الماضي فيكون إطلاق المشتق عليه بما له من المعنى حقيقياً.

ويؤيّده استدلال الإمام طباطبائي بقوله تعالى : « لا ينال عهدي الطالمين » على عدم

صححة تولى الإمامة لمن كان قبل إسلامه مشركاً لأنَّ (الشرك ظلم عظيم) كما هو صريح القرآن الكريم.

فإطلاقه ~~ظليلاً~~ عنوان (ظلم) مع أنه قد انقضى وصف الشرك الذي هو الظلم عنهم بالإسلام لأنَّ الإسلام يجبر ما قبله ، ما هو إلا لأنَّ المستنقع حقيقة في الأعم من المتلبس بالحال والمنقضى عنه التلبس.

وأجيب عنه : بأنَّ الملحوظ في الإطلاق حال التلبس لا حال التكلم.

وأفهم ما استدلَّ به القائل بالمجاز هو صححة السلب ، حيث يصبح سلب الوصف عمماً انقضى تلبسه بالمبدأ فيقال للذِي كان مشركاً قبل إسلامه ليس بظالم ، فلو كانت نسبة الظلم إليه حقيقة حتى بعد إنقضاء تلبسها بها لما صبح السلب.

وصحَّة السلب علامة المجاز.

■ التطبيق :

ومن المسائل الفقهية التي قام الخلاف فيها على الخلاف في المشتق هل هو حقيقة فيما مضى أو مجاز ، مسألة الرضاع التي ذكرها فخر المحققين في كتابه (إيضاح الفوائد^(١)) شرحاً لقول أبيه العلامة في (القواعد) : « ولو أرضعت الصغيرة زوجته على التعاقب ، فالأقرب تحرير الجميع لأنَّ الأخيرة صارت أم من كانت زوجته إنْ كان قد دخل بإحدى الكبيرتين ». .

قال الفخر : « أقول : تحرم المرضعة الأولى والصغرى مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالإجماع.

وأثنا المرضعة الأخيرة ففي تحريرها خلاف ، واختار والدي المصنف وابن إدريس تحريرهما ، لأنَّ هذه يصدق عليها أنها أم زوجته لأنَّه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه ، فكذا هنا ، ولأنَّ عنوان الموضوع لا يشترط

صدق حال الحكم ، بل لو صدق قبله كفى ، فيدخل تحت قوله تعالى : « وَأَنَّهَا نِسَائُكُمْ » ، ولمساواة الرضاع النسب ، وهو يحرم سابقاً ولاحقاً فكذا مساوته ».

■ النتيجة :

والحق في مسألة المشتق أن يقال :

- ١ - إذا كان الملحوظ في صدق الوصف على موصوفه ، أو قل تلبس الذات بالعبدأ هو حال التلبس ، أي حين الاتصاف ، فإنه في هذه الحال لا يفرق في ترتيب الأثر الشرعي والقانوني والعرفي بين أن يكون التلبس أو الاتصاف قد انقضى أو لا يزال قائماً.
- ٢ - إن معرفة الوضع غير متيسرة بالنسبة للغة العربية وبخاصة في مثل الصيغ والأساليب لعدم وجود معجم دلالي عربي متوفّر على ذلك.
- ٣ - لا يوجد في اللغة وضع ، كما أوضحت أكثر من مرة ، وإنما هو استعمال ، والاستعمال في مثل هذا يرجع فيه إلى الفهم العرفي .
ونخلص منه إلى أن تحديد وتعيين الدلالة - هنا - أمر عرفي .

الجملة

حظيت الجملة بعناية فائقة في الدراسات المنطقية والدراسات اللغوية نحوية وبلغانية.

تناولت تلکم الدراسات المشار إليها تعريف الجملة ، وتبیان عناصرها التي تتألف منها ووظيفة كل عنصر ، وبيان أقسامها ، وشروع كل قسم وملابساتها الأخرى.

ذلك لأنّ الجملة من أهمّ الظواهر اللغوية الاجتماعية في كلّ لغات البشر لأنّها الوحدة الأساسية التي يتكون منها الكلام.

والجملة في اللغة Sentence هي القضية في المنطق Proposition ولأنّ المنطق اليوناني كان يقوم - في القديم - بدور منهج البحث كان لابدّ لكلّ طالب علم من تعلّمه.

ومن الطبيعي أن يتأثر الباحث والدارس بخلفياته الثقافية.

ومن هنا انوجد ما نقرؤه في كتب التراث اللغوي من تفاعل بين الجملة اللغوية والقضية المنطقية أدى إلى شيء غير قليل من التأثير والتأثير.

ذلك لأنّ المنطقي يبحث القضية باعتبارها وحدة أساسية في قواعد الإستدلال كالقياس والاستقراء والتمثيل.

فهو لهذا يركّز على عناصرين في القضية فقط ، وهما : (الموضوع) و(المحمول) في (القضية الحاملة) ، و (المقدم) و (التالي) في (القضية الشرطية) ، لأنّ الإستدلال ينبع حكماً ، والحكم يتطلب محكوماً عليه ، ومحكوماً به ، وليس هما إلا العناصرتين المذكورتين في أعلاه.

فهو يتعامل مع القضية في حدود مقتضيات هدفه من البحث.

فليس له نظر آخر للعناصر الأخرى في الجملة المستعملة في اللغة الإجتماعية العامة لأنها لا علاقة لها بالهدف من بحثه وهو الاستدلال.

وبعكسه الفقيه الشرعي الذي يزيد دراسة النص شرعياً يستفيد منه مفهوماً شرعياً أو حكماً شرعياً فإنه يتناول النص بكل ما فيه من عناصر وشُؤون أخرى لها ارتباط بموضوع بحثه.

لهذا الفرق الأساسي بين مسار وغاية الباحثين الفقهي والمنطقى نعى غير باحث على الدرس الأصولي عدم محاولة التفرقة ووضع الحد الفاصل.

إلا أن هذا لا يمنع من أن يستخدم الفقيه القياس المنطقي أو الاستقراء أو التمثيل ، ولكن بعد أن يستخلص القضية المنطقية من النص الشرعي عندما يستكمل متطلبات دراسته.

لأنه يدرس النص الشرعي كجملة عربية أو مجموعة جمل عربية محملاً إياها ما لا تتحمله من شُؤون القضية المنطقية ، فيلزم نفسه بما لا يلزم من التأويل والتقدير ، وطرح المحتملات التي تعقم النص ، ومن ثم تجمله ، وتبعده عن الاستفادة منه وهو لم يصدر من المشرع إلا للإستفادة منه.

□ التعريف:

وأستناداً إلى ما أشرت إليه من تفاعل بين الجملة اللغوية والقضية المنطقية لابد من سبق تعريف الجملة اللغوية بتعريف القضية المنطقية لنتعرف من خلال المقارنة بينهما نقاط التأثر.

(القضية المنطقية):

عرف ابن سينا القضية في كتابه (النجاة) بأنها «كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صادق أو كاذب».

وعرفها أبو البقاء في (الكلليات) بقوله : «القضية هي المعلومات الأربع ، وهي: المحكوم عليه ، وبه ، والنسبة الحكمية ، والحكم».

وعرّفها التفتازاني في (التهذيب) بما نصه : « القضية قول يحتمل الصدق والكذب ». .

وللمقارنة بين هذه التعريفات الثلاثة نقول :

القول - وهو المذكور في التعريفين الأول والثالث - يراد به منطقياً المركب التام .

والمركب التام - عند المنطقيين - هو المؤلف من ثلاثة أركان هي : المحكوم عليه والمحكم به والنسبة بينهما.

أو هو المؤلف من أربعة أركان ، بإضافة الحكم ، كما في تعريف أبي البقاء .
واحتمال الصدق الذي هو مطابقة الواقع ، أو الكذب الذي هو عدم مطابقة الواقع ، من خصائص الإخبار ، لأنّ الإنشاء لا يحتمل التصديق والتکذیب .

ولهذا استبدل أستاذنا المظفر في كتابه (المنطق) المركب التام بالقول فقال في تعريفه للقضية بأنّها « المركب التام الذي يصحّ أن نصفه بالصدق والكذب ». .

ولأنّا عرفنا أنّ احتمال الصدق والكذب أو الوصف بهما هو من خصائص الخبر في مقابل الإنشاء ، بإمكاننا أن نختصر التعريف فنقول : القضية : هي المركب الخبري التام .

والمركب الخبري التام هو الجملة الخبرية التامة .

ويأتي قصر المنطقي القضية على الجملة الخبرية التامة لأنّها موضوع المنطق الذي يبحث فيه باعتباره الوحدة الأساسية في الإستدلال ، فارقاً واضحاً بينه وبين اللغوي الذي يبحث الجملة مطلقاً خبرية ، وإنشائية .

وفي الفقه ، لأنّ النصوص الشرعية التي يتعامل معها الفقيه أكثرها أساليب إنشائية يأتي الفارق بينهما أكثر وضوحاً .

وإذا أردنا أن نستخدم مبادئ المنطق نقول : النسبة بين الجملة اللغوية والقضية المنطقية نسبة العلوم المطلقة ، ذلك أن الجملة أعم لأنها تشمل الخبر والإنشاء ، والقضية أخص لأنها مقصورة على الخبر.

والقضية المنطقية متأثرة بالجملة اليونانية أو قل : باللغات الهندية -الأوروبية ، من حيث عدد العناصر الأساسية في تكوينها ، كما رأينا هذا في تعريفاتها المتقدمة حيث عرفت بأنها « قول » والقول - منطقياً - مركب خبري تام يتالف من ثلاثة عناصر مذكورة في نص الجملة ، هي المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة بينهما المشار إليها بكلمة الربط أمثل : (أست) بالفارسية و (در) بالتركية ، وأفعال الكينونة *is* و *are* بالإنجليزية . ذكرت هذا هنا لكي تستثنى لنا المقارنة بين تعريف الجملة اللغوية وتعريف القضية المنطقية .

(الجملة اللغوية) :

التعريفات التي سأذكرها - هنا - هي للجملة العربية ، وأقول هذا لأنّ هناك فوارق في تكوين الجمل بين اللغات ، فما يقال في تعريف جملة قد لا ينطبق تماماً على جملة لغة أخرى.

تعني كلمة (جملة) في اللغة العربية التجمع في مقابلة التفرق ، ومن هنا أطلقوا
كلمة (جملة) على (جماعة كل شيء) ، وقالوا: (أخذ الشيء جملة) و (باعه
جملة) أي متجمعاً لا متفرقاً.

وعلمياً - أي عند النحوين والبالغين - الجملة: «كلّ كلام اشتمل على مسند ومسند إليه».

وعرّفها الجرجاني في تعريفاته بقوله : «الجملة : عبارة عن مركب من كلمتين أُسندت إحداهما إلى الأخرى ، سواء أفاد كقولك (زيد قائم) أو لم يفد كقولك (إن يكرمني) فأنه جملة (شرط) لا تفيد إلا بعد مجئي جوابه .

فيكون الجملة أعمّ من الكلام مطلقاً - أي بينهما عموم وخصوص مطلق . وفي (مغني الليب) لابن هشام الأنباري : «الكلام : هو القول المفيد بالقصد . والمراد بالمفید : ما دلّ على معنى يحسن السكوت عليه . والجملة : عبارة عن الفعل وفاعله كقام زيد ، والببدأ وخبره كزيد قائم ، وما كان بمنزلة أحدهما ، نحو (ضریب اللص) و (أقائم الزیدان) و (كان زيد قائماً) و (ظننته قائماً) .

وبهذا يظهر لك أنّهما ليسا متزدفين كما يتوهّمه كثير من الناس ، وهو ظاهر قول صاحب المفصل (يعني الزمخشري) فإنه بعد أن فرغ من حدّ الكلام ، قال : « ويسمى جملة » .. والصواب أنّها أعمّ منه ، إذ شرطه الإفادـة ، بخلافها ، ولهذا تسمعهم يقولون : جملة الشرط ، جملة الجواب ، جملة الصلة ، وكل ذلك ليس مفيدةً فليس بكلام » .

وهذا يعني أنّ الجملة والكلام لا يختلفان من حيث التركيب إذ لا بدّ في كلّ منهما أن يتألّف - على الأقل - من مستند ومسند إليه ، وإنما الاختلاف بينهما في الإفادـة حيث اعتـبرت شرطاً أساسياً في الكلام ، ولم تعتـبر في الجملة ، فإنـها قد تفـيد وقد لا تفـيد .

ومن هنا تكون النسبة المنطقية بين الجملة والكلام نسبة العموم والخصوص المطلق .

العموم في جانب الجملة حيث تطلق على المركب الإسنادي المفيد وغير المفيد ، بينما يختصّ الكلام بالمفید فقط .

والملحوظ - هنا إن أردنا المقارنة بين تعريف الجملة اللغوية العربية والقضية المنطقية نلمس التأثر واضحاً حيث أخذ الإسناد عنصراً أساسياً في الجملة العربية كما هو في القضية المنطقية .

وهذا يتم في الجملة العربية الإسنادية كجملة المبتدأ والخبر ، وجملة الفعل والفاعل وما هو بمنزلتهما.

وكذلك يتم في الجملة الشرطية.

أما في الجملة البسيطة والجملة الظرفية - كما سنوضح هذا في مبحث تقسيم الجملة - فإنه لا يتم إلا بالتقدير ، وهو خلاف الأصل ، فلا يصار إليه إلا إذا اقتضت ذلك ضرورة فهم النص ، لا الصناعة النحوية المتأثرة بالمنطق.

فالملاحظة الواردة على تعريف الجملة اللغوية العربية أن المعرفين للجملة لحظوها من زاوية اللفظ.

وبتعبير أدق : نظروها من ناحية الشكل ، لا من ناحية علاقة الفكر بالواقع التي هي وظيفة اللغة و مهمتها الأساسية.

■ العناصر :

رأينا في ما تقدمه : أن الجملة في المنطق ثلاثة العناصر فهي تتالف من مسند ، ومسند إليه ، ورابطة.

ولكن هي في اللغة العربية ثنائية العناصر ، إذ هي تتالف - في رأي القدماء - من مسند ، ومسند إليه ، ويتم الربط فيها بين المسند والمسند إليه عن طريق الإسناد المفهوم من حاق النظم والتاليف.

وهذا الفرق بين القضية المنطقية والجملة العربية في تحديد أركان الجملة هو الفرق بين الجملة في اللغات الهندية - الأوربية واللغات السامية حيث تذهب الأولى إلى التثليث ، والثانية إلى الاثنينية.

يقول الدكتور أنيس في كتابه (من أسرار اللغة)^(١) : « وتخالف الفصائل

(١) - من أسرار اللغة ص ٢٧٦

اللغوية في تحديد أركان الجملة ، في بينما نرى أن الفصيلة الهندية - الأوروبية تشرط في الجملة - لتمام فائدتها - أن تشتمل على مسند ومسند إليه ، ثم على فعل من أفعال الكينونة يربط بينهما ، نرى الفصيلة السامية تكتفي بالمسند والمسند إليه ».«

وهذا الفرق يرجع إلى الواقع الاجتماعي للناطقيين بتلك اللغة وما يدور فيه من عادات وتقاليد وأعراف.

أي أن هذا ليس شيئاً أساسياً في نظام اللغة ينبع من طبيعة اللغة باعتبارها لغة. وإنما الأساسي هو أن الجملة هي وحدة الكلام التي يعبر الإنسان عبرها عن معنى تام يختلف عن معنى الكلمة ، ولا تفيده الكلمة إلا إذا تحولت إلى جملة. أقول هذا لكي أفرق بين الجملة والكلمة ، فالكلمة - ذات المعنى الأسماي - تعبر عن معنى إذا استعملت منفردة لكنه لا يرقى إلى مستوى معنى الجملة ، لأن المعنى في الجملة ينبع من طبيعة الجملة بما هي جملة ، فقد أقول : (محمد) وأريد به الاسم الخاص فهو كلمة ، وقد أقول : (محمد) وأريد به المنادى فهو الجملة ، ذلك أن طريقة أداء النداء والتي يعبر عنها في لغة علم اللغة بالتنفيم - حوتل كلمة (محمد) من الكلمة مفردة تعطي معنى خاصاً ، إلى جملة تعطي معنى آخر أفيد من الجملة باعتبارها جملة نداء ، وهو معنى المنادى.

ومن هنا ذهب اللغويون المحدثون في تعريف الجملة مذهبآ آخر يختلف عن مذهب القدماء ، ويعتمد الإبتعاد عن قياس الجملة اللغوية بمقاييس القضية المنطقية.

وعلى أساسه حدّد الدكتور أنيس أركان الجملة بقوله : « إن الجملة في أقصر صورها هي : أقلّ قدر من الكلام يفيد السامع معنى مستقلاً ، بنفسه سواء تركب هذا القدر من كلمة واحدة أو أكثر ».«

وعلى أساسه أيضاً عرفت الجملة في معاجم المصطلحات اللغوية والأدبية الحديثة بمثل التعريف التالي :

- (معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب) لمؤلفيه : مجدي وهبة وكامل المهندس^(١) : «الجملة : إما تامة، وإما غير تامة. فالنامة : هي مجموعة من الكلمات تؤدي معنى كاملاً.

و عند اللغويين المحدثين : هي الوحدة الكلامية المكتملة إكمالاً نحوياً، والمؤلفة من كلمة أو مجموعة كلمات يتصل بعضها ببعض اتصالاً نحوياً». و سوف نعرف هذا أكثر في ما بليه من حديث عن أقسام الجملة.

﴿ أقسام الجملة : ﴾

وأيضاً نبدأ - هنا - بتقسيم القضية المنطقية ثم ننتقل منه إلى تقسيم الجملة العربية ، ليتسنى لنا أن نقارن إن أمكننا المقارنة.

﴾ تقسيم القضية :﴾

يقسم المنطقيون القضية إلى قسمين رئيسيين هما : الحملية والشرطية.

١- القضية الحملية :

وعرّفوها والتي يحكم فيها بشوت شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء ، مثل: (زيد كريم) و (خالد ليس كريماً).

وتتألف القضية الحملية من ثلاثة عناصر ، هي :

- أ - الموضع ، ويقابله في الجملة العربية المستند إليه.
- ب - المحمول ، ويقابله في الجملة العربية المستند.

(١) - معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ص ٧٨.

ج - النسبة ، ويعابدها في الجملة العربية الأسناد.

ويعبّر عن النسبة أو الأسناد في القضية الحاملة منطقياً بلفظ يخصّه.

والشأن يختلف عنه في الجملة العربية فإنه لا يعبّر عن الأسناد بلفظ يخصّه وإنما يستغنى عنه بنظم الجملة وتأليفها.

٢- الجملة الشرطية :

وعرفوها بالقضية التي يحكم فيها بوجود نسبة بين قضية وأخرى ، أو عدم وجود نسبة بينهما ، مثل : (إذا أشرقت الشمس فالنهار موجود) ، و (ليس كلما دق الجرس فقد حان وقت الدرس).

وتتألف القضية الشرطية من ثلاثة عناصر هي :

١- المقدّم ، ويعابده في الجملة العربية (الشرط).

٢- التالي ويعابده في الجملة العربية (الجزاء).

٣- الرابطة ، وهي أداة الشرط في الجملية المنطقية والערבية.

(تقسيم الجملة العربية) :

التقسيم القديم - وهو المشهور - للجملة العربية هو تقسيمها إلى قسمين رئيسيين ، هما الأسمية والفعلية.

١- الجملة الأسمية :

هي المبدوءة - تحقيقاً أو تقديراً - باسم : مثل (محمد رسول الله) و (إن محمداً رسول الله).

٢- الجملة الفعلية :

هي المبدوءة - تحقيقاً أو تقديراً - بفعل ، مثل (يكتب محمود درسه) و (لم يكتب مصطفى درسه).

وقسامها ابن هشام الأنصاري (ت ٧٦١هـ) إلى ثلاثة أقسام : الاسمية والفعلية والظرفية.

وعرف الاسمية بالتي صدرها اسم ، والفعلية التي صدرها فعل ، والظرفية : «المصدرة بظرف أو مجرور ، نحو (أعندك زيد) و (أفي الدار زيد) إذا قدرت (زيداً) فاعلاً بالظرف والجار والمجرور ، لا بالاستقرار المحدود ، ولا مبدأ مخبراً عنه بهما ، ومثل الزمخشري لذلك بـ(في الدار) من قوله (زيد في الدار) ، وهي مبني على أن الاستقرار المقدر فعل لا اسم ، وعلى أنه حذف وحده وانتقل الضمير إلى الظرف بعد أن عمل فيه»^(١).

وذكر ابن هشام : أن الزمخشري وغيره زاد الجملة الشرطية ، والصواب - كما يرى - أنها من قبيل الفعلية.

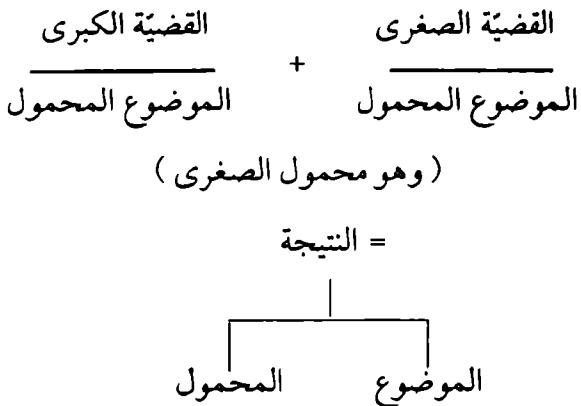
ومن الواضح - في ظلال ما ذكر - أن النحوين العرب القدامى تأثروا ، وبشكل واضح ، بتفكير الاسناد والتعليق المنطقيتين ، فافتراضوا عدم خروج الجملة من هذين الاطارين ، وفي حالة الوقوف على جملة لا إسناد فيها لابد من التقدير أو التأويل.

ومن هنا :

«لما رأى النحاة أن قسماً من الجمل في اللغة العربية لا يصدق عليه الإسناد ولا التعليق المستعاران من المنطق ، فرضوا مبدأ التقدير لكي تطرد قاعدة الاسناد وقاعدة التعليق .. وكان الأولى بهم منهجاً ، بل المفروض أن يقسموا الجملة العربية وفق ما وقفوا عليه من أمثلتها وجزئياتها في كلام العرب ، لا على أساس من قياسها على قسمة القضية المنطقية ، وذلك للفرق الواضح بين المنطق واللغة ، وهو أن قضايا المنطق لا تعكس واقعاً لغوياً ، وإنما تضع منهجاً علمياً لصياغة الحكم القائم بين شيئاً في القضية الحاملة الذي ينتهي إليه الباحث في أية مسألة فكرية

ليرتّب صورة استدلاله من أجل الوصول إلى النتيجة المطلوبة .. وبصياغة الارتباط القائم بين قضيتيْن (في القضية الشرطية) في آية مسألة ، وأيضاً ليرتّب صورة إستدلاله من أجل الوصول إلى المطلوب .
فالمنطق يضع أمامنا صورة الاستدلال ويترك لنا اختيار المادة التي تقول ب تلك الصورة من آية لغة من اللغات ، ومن هنا عبروا عن هذا المنطق بـ (المنطق الصوري) و (المنطق الشكلي) ، ومن هنا أيضاً كان هذا المنطق منهجاً علمياً عالياً.

وتوضيحاً لذلك نقول : من طرق المنطق للاستدلال الصورة التالية :



(وهو موضوع الصغرى) (وهو موضوع الكبرى)

ونحن إذا أردنا أن نستدلّ على فكرة ما أو شيء ما ، كما لو أردنا مثلاً أن نستدلّ على حدوث العالم وأنّه مخلوق ، وليس بقديم ، تقوم بدورنا باستعمال اللغة التي نتكلّمها أو التي نختارها ونرتّبها وفق هذه الصورة .. فنقول باللغة العربية :

العالم متغير + كلّ متغير حادث = العالم حادث

وباللغة الفارسية :

عالَمٌ مُتَّجِّهٌ أَسْتَ + هُمَّه مُتَّجِّهٌ مُخْلُوقٌ أَسْتَ = عالَمٌ مُخْلُوقٌ أَسْتَ .

وباللغة الإنجليزية :

The world is changeable + Every changeable is created = The world
is created .

وهكذا باللغات الأخرى.

ومعنى هذا أنّ اللغة التي تستعمل مادّة لصور المنطق هي اللغة العلميّة ، ومن الممكن قولبة أساليب اللغة العلميّة وفق متطلبات الصور المنطقية ، ولكن من غير الممكن قولبة اللغة الاجتماعيّة في تعاور أبناء المجتمع وفق قوانين المنطق لأنّها سابقة عليها ، ولأنّها تخضع في وضع أساليبها وتطورها للسنن الاجتماعيّة لا للقوانين العلميّة.

فالنظر إلى اللغة بعيدة عن المنطق هو المنهج السليم لمعرفة اللغة كما هي وبطبيعتها ولو اتّبع النحاة في تعريف الجملة وتقسيمها المنهج المشار إليه لتخلّصنا من مشكلة التقدير الصناعي الذي جاءنا بسبب مقاييس الجملة العربيّة اللغوية على القضية المنطقية العلميّة.

والتقسيم السليم - لأنّه مأخوذ من واقع أمثلة الجملة العربيّة - هو أنّ تقسم الجملة العربيّة إلى ما يأتي :

- ١- الجملة الاستناديّة.
- ٢- الجملة الشرطيّة.
- ٣- الجملة الظرفيّة.
- ٤- الجملة البسيطة.

والجملة الاستناديّة هي التي تشتمل على مسند إليه ومسند.

والجملة الشرطيّة هي التي تشتمل على شرط وجاء.

والجملة الظرفية هي التي تشتمل على ظرف أو جار و مجرور بعدهما اسم.
والجملة البسيطة هي ما سوى الثلاث ، فقد تشتمل على كلمة واحدة إسماً أو
فعلاً أو خالفة ، وقد تشتمل على أكثر إلا أنها لا إسناد فيها ولا تعليق ولا ظرفية،
مثل: جملة النداء (محمد) أو (يامحمد) وجملة الأمر (استقم) وجملة التعجب (ما
أكرم زيداً) و(أكرم بزيد) وجملة التحذير (إياك والأسد) .. والخ»^(١).

■ وظيفتها:

قلت : إن الجملة هي الوحدة الأساسية في منظومة الكلام.
والكلام - طويلاً كان أو قصيراً - يحمل فكرة مرتبطة في ذهن المتكلّم أو
الملنقي ي يريد نقلها إلى الآخر عبر الجملة الواحدة أو مجموعة الجمل التي تؤلف
منظومة الكلام.

ومن هنا يكون لكل جملة دور في إبراز الفكرة إلى الخارج ونقلها من الملنقي
إلى الملنقي.

ويرجع هذا إلى أن الحوار بين الملنقي والملنقي متربط الأجزاء بحيث يفسّر
بعضها البعض ، ويساعد بعضها على فهم البعض.

(١) - انظر : دراسات في الإعراب للمؤلف من ١٣٤ - ١٣٦

الكلام

□ التعريف :

- في المعجم :

يقال : كَلْمَه كَلْمَأً - بالخفيف - ، جرّه جرحاً.

ويقال : كَلْمَه تَكْلِيمَأً - بالتشديد - وجَه الحديث إليه.

وتَكَلَّمَ تَكَلَّمَأً - بالتشديد أيضاً - نطق بالكلام.

ونظرة تحليلية قصيرة لما ذكر تسلمنا إلى أن لمادة (ك . ل . م) معنيين :

أحدهما نفيه من الفعل المجرد ، وهو الجرح.

وثانيهما نفيه من الفعل المزيد ، وهو النطق بالألفاظ المعتبرة عما في النفس أو الذهن.

والمعنى الثاني هو المقصود هنا.

وعلى أساس منه جاء في (المعجم الوسيط) : «الكلام - في أصل اللغة - الأصوات المفيدة».

وهذا يعني أن الكلام اسم جنس يطلق على الكلمة والكلمات ، والجملة والجمل.

ولكن بشرط أن تكون ذات دلالة تامة.

- في التحو :

وعرفه الجرجاني بأنه «ما تضمن كلمتين بالإسناد».

وأضاف إليه في (الهادي) قيد الإفادة ، قال : « وهو (يعني الكلام) ما تألف من مسند ومسند إليه وأفاد ». .

وفي (معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب) عرّف الكلمة Word والكلام Speech بأنهما « التعبير عن الفكرة أو الشعور أو الإرادة بنظام من الأصوات والرموز الدالة على معانٍ ». .

وما نريده - هنا - من الكلام : الجملة الواحدة المفيدة ، ومجموعة الجمل المفيدة التي يتنظمها أسلوب واحد ، والتي يمكن أن نعبر عنها بمنظومة الجمل المفيدة. .

■ التأليف :

يتألف الكلام - في ضوء تعريفنا له - من أصوات ذات دلالات وت تكون دلالة الكلام من :

- ١ - معاني مواد المفردات Lexicology.
- ٢ - معاني هيئات المفردات Morphology (قواعد التصريف).
- ٣ - معاني هيئات الجمل Syntaxe (قواعد التحوّل).
- ٤ - معاني هيئات الأساليب Stylistique (قواعد البلاغة). .

■ الوظيفة :

الكلام - عملياً - هو استخدام الأصوات والرموز اللغوية وفق ما لها من قوانين وأنظمة. .

واللغة - باعتبارها وسيلة اتصال - يتوصّل بها المتكلّم إلى الغايات التالية :

- ١ - الإبارة والإفصاح عما في ذهنه من أفكار ، وما في نفسه من شعور ، وما يعتمل في داخله من إرادة. .

٢ - نقل الأفكار منه إلى الآخر.

فوظيفة الكلام هي نفسها وظيفة اللغة.

■ القرائن :

ويعتمد إدراك معاني الكلام من قبل الملقى وفهمها من قبل المتلقي على القرائن.

والقرائن - كما سيأتي - هي الدلائل التي تقترن بالكلام أي تصاحبه وتنقسم القرائن إلى :

١ - قرائن مقالية :

وهي التي يتضمنها الكلام كفرينة السياق وفرينة الأسلوب وفرينة الإعراب ونحوها.

٢ - قرائن مقامية :

وهي تلك الدلائل التي تكون خارج إطار الكلام ، وتصح به في بيته أو أثناء إلقائه.

وسيأتي لها مزيد توضيح وشرح عند حديثنا التالي عن الإعراب.

ومن هنا لابد للفقير من التدقير في معرفة القرائن لما تلقى من أصوات كاشفة على النص تساعد في فهمه.

والحديث الآتي عن الإعراب سوف يعرب عن هذا.

الإعراب

يعتَدُ الإعراب - وبخاصة بنوعه الشكلي - من أهم سمات ومميزات الكلام العربي ، لأنَّه قوام الفصاحة في النطق التي عرف بها العرب.

ومن هنا كان موضع العناية العلمية الفائقة من قبل علماء اللغة العربية عرباً وغيرهم.

ولأنَّ النوع الوظيفي منه يتداخل تدخلاً مباشراً في فهم النص رأيت من اللازم منهجياً التعرض له ، وبخاصة بعد التمهيد له ببيان ما يرتبط بالجملة والكلام اللذين هما محور دورانه و المجال تحركه.

■ حقيقة الإعراب :

اخْتَلَفَ النَّحَّاَةُ الْعَرَبُ - قدامي و محدثين - فِي حَدِّ الإعراب المُعْرَبُ عَنْ حَقِيقَتِهِ.

و خلاصة ما انتهوا إليه هو :

١ - أَنَّ الإعراب هو : الرفع والنصب والجر والجزم.

وهذا يعني أنَّ توضع الكلمة المغَربة داخل إطار الجملة في موقع الرفع أو النصب أو الجزم من حقول ترتيب الكلم في الجملة.

٢ - إِنَّ الإعراب هو الأثر الذي يجلبه العامل في آخر الكلمة المغَربة ويراد بالأثر: العلامة الاعرابية (الضمة . الفتحة . الكسرة . السكون) وما يقوم مقامها من حركة أو حرف أو حذف أو تقدير.

٣ - أَنَّ الإعراب هو تغيير الأثر الإعرابي الذي يحدث بسبب اختلاف العوامل الداللة على الكلمة المغَربة .

فهو ليس الأثر نفسه وإنما هو تغير الأثر.

والذي يلاحظ على هذه التحديدات للإعراب :

- أن التعريف الأول غير جامع ، وذلك لأنّ موقع الرفع من غير تحديد لنوعية المرفوع ببيان وظيفته النحوية من كونه مبتدأ أو خبراً أو فاعلاً - مثلاً - يتسع لجميع المرفوعات.

ويلزم عن هذا أننا لا نستطيع معه معرفة نوعية الكلمة المرفوعة ومن ثم وظيفتها في الجملة ، والمقصود من الاعراب الإبارة عن وظيفة الكلمة في منظومة الجملة.

وتوسيع أكثر :

إننا إذا أخذنا مثلاً لذلك جملة المبتدأ والخبر فإنها تجدول إلى حقلين ، كل حقل من الحقلين هو موقع رفع من غير تبيين وتحديد لنوعية المرفوع هل هو مبتدأ أو هو خبر؟

أنظر الجدول التالي :

رفع	رفع
عالم	زيد
زيد	عالم

فكلمة (زيد) وقعت في الحقل الأول وفي الحقل الثاني ، وكذلك كلمة (عالم) وقعت في الحقل الأول وفي الحقل الثاني ، ولم يميز الرفع بينهما ، فيعرب عن أنّ هذه مبتدأ وتلك خبر.

وكذلك إذا قلت :

أعمال زيد.

فالحقل لكلمة (زيد) حقل رفع لكنه لا يقوى على بيان أنها فاعل.

فالتعريف - على هذا - قاصر عن بيان وظيفة الكلمة في الجملة ، الأمر المطلوب من الاعراب أن يعرب عنه.

وكذلك التعريفان الآخرين لأنهما يدوران حول دليلة من دلائل الإعراب ، وهي الحركة وما يقوم مقامها.

والحركة وحدتها لا تفصح عن وظيفة الكلمة في الجملة ، وإنما تبين أن هذه الكلمة معربة ، وعلامة إعرابها الضمة أو الفتحة أو الكسرة أو السكون.

يعني أننا علينا أن ننطق بها مضمومة أو مفتوحة أو مكسورة أو ساكنة.

والتفير لا يدل على أكثر مما تدل عليه الحركة فهو لا يعرب عن وظيفة الكلمة في الجملة ، ولا حتى عن نوعية الحقل الاعرابي لها.

والحق :

إن الإعراب : هو الإبارة عن الوظيفة النحوية للكلمة في منظومة الجملة.

ولتوضيح هذا الابد من الدخول إليه عن طريق بيان أقسام وقرائن الإعراب.

■ **أقسام الإعراب :**

١- **الإعراب الشكلي :**

وهو النطق بالكلمة في سياق الكلام كما نطق بها العرب الفصحاء من حيث إخراج الحروف من مخارجها وتشكيل كل حرف من حروف الكلمة من أول حرف إلى آخر حرف من حروفها بشكلته ضمة كانت أو فتحة أو كسرة أو سكوناً أو شدةً أو مدةً ، وكما كان يشكلها العرب الفصحاء.

وهو المقصود في الأحاديث الشريفة الأمرة باعراب القرآن ، وكذلك الفتاوى الملزمة بالإعراب في القراءة الواجبة في الصلاة.

٢- الإعراب الوظيفي :

وهو الإعراب الذي يبين وظيفة الكلمة في الجملة فيتدخل تدخلاً مباشراً وأساسياً في فهم النص.

ومن هنا اعتبر تعلم الصرف والنحو والبلاغة مقدمة ضرورية لتعلم الفقه والإجتهداد فيه.

٣- الإعراب القطبي:

وهو الإعراب المعروف الذي يستخدم في تدريب الطلاب على فهم قواعد اللغة وحفظها.

ومنه ما في الكتب المؤلفة في إعراب القرآن وإعراب الحديث وإعراب ألفية ابن مالك ونحوها.

والمقصود دراسته هنا هو الإعراب الوظيفي لأننا في علم أصول الفقه ندرس في مباحث الألفاظ ظهورات الألفاظ ، والإعراب الوظيفي له تدخل مباشر وأساسى في فهم مدلول النص.

■ دلائل الإعراب :

الدلائل تعنى (القرائن) جمع قرينة ، ولفظ (قرينة) على زنة (فعيلة) بمعنى (فاعلة) ، مأخوذه لغة من (المقارنة) بمعنى (المصاحبة).

ومنه استعيرت الكلمة في إصطلاح العلوم اللغوية لـ :

١ - ما يصاحب أو يقارن الكلام من منظومات سياقه ، ويدلّ على المراد به ، أو ما ينطوي عليه الكلام نفسه ، ويدلّ على المقصود منه.

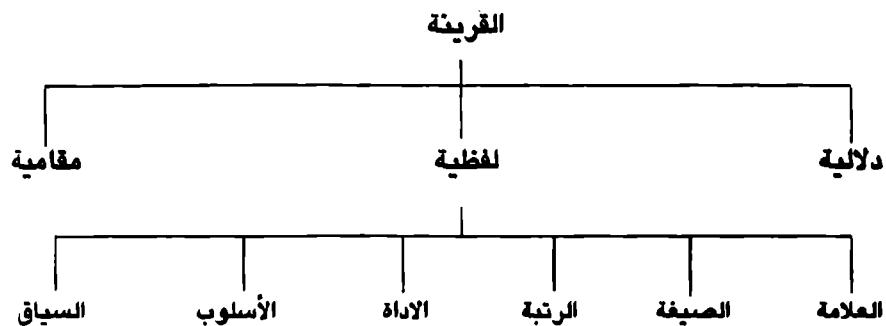
٢ - ما يحيط بالكلام من ظروف وملابسات أو ما تنتوي عليه بيئة الكلام من أعراف أو وقائع أو ما إليها.

وأصطلاح على الأولى بالقرينة (اللفظية) و (المقامية) و (القولية) وعلى الثانية بالقرينة (المعنية) و (المحلية) و (المقامية) أو (قرينة المقام) وقد تعرف الأولى بـ (سياق الكلام) أيضاً، وبخاصة في الترجمات الحديثة لكلمة Context الإنجليزية.

وقد يعبر عن القرينة بـ (الدليل)، لأنها تدلّ على المقصود من الكلام، ويؤثّت جمعه باعتبار معناه وهو (القرينة) فيقال (دلائل) .. وعلى هذا تأتي القرائن مرادفة للدلائل - كما ألمحت - ومن هنا فدلائل الإعراب تعني قرائن الإعراب.

وقرائن الإعراب هي التي يعتمدّها المتكلّم أو الكاتب عند صياغة الكلام، وكذلك السامع أو القارئ لفهم مدلول النصّ في تعين أو معرفة الموضع الإعرابي للكلمة.

وهي كما في الجدول التالي :



والقرائن اللفظية الستّ وكذلك المقامية هي القرائن التي ذكرها النحّاة في طوابيا تطبيقاتهم الإعرابية وال نحوية.

والقرينة المقامية أو المعنية هي التي تعين وتحدد لنا فاعل الأفعال المضارعة للمتكلّم والمخاطب (أفعل . ن فعل . تفعل) لأنّ المتكلّم حاضر للمخاطب ،

والمخاطب حاضر للمنتكلّم ، والحضور من أوضح القرائن المادية أو المقامية. ومن هنا لم يذكر اللفظ الدالّ على المتكلّم أو المخاطب اكتفاء بقرينة (الحضور) واعتماداً عليها لأنّها هي التي تحدّده وتعينه.

وفي ضوئه لا نحتاج إلى تقدير الفاعل بـ(أنا) أو (نحن) أو (أنت) كما يصنع النّحّاة لأنّه تقدير صناعي لا يفتقر إليه معنى الكلام ، وإنما فرضته الصناعة النحوية ليتم للجملة ركناها الأساسيان (المستند إليه والمستند) حسب ما اصطلحوا عليه في تعريف الجملة.

أما ونحن نذهب إلى أنّ الكلام هو (اللفظ المفيد فائدة تامة يحسن السكوت عليها) ولا نفرق في ذلك بين أن تكون الجملة إسنادية تشتمل على مستند إليه ومستند وأن تكون بسيطة (غير إسنادية) كما في ما نحن فيه ، فلا نحتاج إلى هذا التقدير الصناعي.

وفي قول المبرد الآتي إشارة واضحة إلى مثل هذه القرينة الحالية ، إلا أنّه اعتمدتها دليلاً على التقدير ولم يستغن بها عنه أخذنا بمبدأ التقدير الصناعي المتسالّم عليه بينهم : « وقد يحذف الفعل في التكرير وفي العطف ، وذلك قوله : «رأسَكَ والحائطَ » و (رأسُهُ والسيفُ يافتي) ، فإنّما حذف الفعل للإطالة والتكرير ، ودلّ على الفعل المحذوف بما يشاهد من الحال »^(١).

وأعني بقرينة الدلالة : التصور الذهني لمعنى ومدلول الوظيفة النحوية من فاعل ومبداً وخبر وتميز وحال ومفعول ومستثنى .. والخ.

سواء اكتسب هذا التصور الذهني من تعلم قواعد العربية ومعرفة تعاريف هذه المفاهيم النحوية وأمثلتها ، أو من ممارسة اللغة والتعامل معها.

ذلك أنّنا لا نستطيع أن نعيّن (الفاعل) - مثلاً - في جملة ما إذا لم نكن قد فهمنا معنى الفاعل ، وألمّنا بمفهومه النحوبي .. وهكذا.

وهذه القرينة لابد من وجودها أثناء الإعراب مع كل كلمة نقصد إعرابها، سواء كان ذلك الوجود تلقائياً، أو استحضاراً علمياً.

ومن هنا تأتي هذه القرينة أهم القرائن النحوية في فهم الإعراب وتطبيقه. وأسميتها بـ(الدلالية) أخذأ من مدلول الوظيفة النحوية الذي هو معناها ومفهومها.

أما القرائن اللغوية فهي كالتالي :

١ - العلامة : وقد حصرتها بالحركات الثلاث ، وهي تنقسم إلى :

أ - الحركات القصيرة وهي : الضمة والفتحة والكسرة.

ب - الحركات الطويلة وهي : الواو والألف والياء.

ومواضعها : الأسماء المتغيرة ، وهي التي تعرف في رأي النحاة بما يعرب بالحركات الظاهرة أو بالحروف.

وذلك لأن جميع الأفعال - فيما أرى - مبنية ، وكما أوضحت هذا في كتابي (دراسات في الفعل)^(١) ، والحروف جميعها مبنية بالإتفاق ، ولأن جميع الأسماء - فيما أرى - معربة ، ومنقسمة - باعتبار وجود الحركة على آخرها ولا وجودها وتغير الحركة ولا تغييرها - إلى :

أ - اسم متغير : وهو ما اختلفت عليه الحركات الإعرابية.

ب - اسم ثابت : وهو ما لازم آخره علامة واحدة سكوناً كانت كالأسماء المقصورة والمنقوصة في حالي الرفع والجز ، أو حركة كالإسم المضاف لباء المتكلّم وأمثاله من المفردات .. وهي جميع الأسماء التي تعرب في رأي النحاة

(١) - انظر : موضوع (بناء الفعل) ص ٦١.

بالإعراب التقديرية أو الإعراب المحلّي ..^(١).

٢- الصيغة :

ويراد بها مجيء الكلمة على هيئة خاصة للدلالة على معنى معين ، كما في
الظواهر التالية :

- أ- صيغة الفعل المبني للمعلوم ، التي تدلّ على أنّ مرفوعها فاعل.
- ب- صيغة الفعل المبني للمجهول ، التي تدلّ على أنّ مرفوعها نائب فاعل.
- ج - صيغة المفعول المطلق - إذا كان مصدرًا - التي تدلّ عليه بمعونة قريتي العلامة (الفتحة) والدلالة.
- د - صيغة المفعول له التي لا تأتي إلا مصدرًا فتدلّ عليه بمساعدة قريتي العلامة (الفتحة) والدلالة إذا كان منصوياً ، أو قريتي العلامة (الكسرة) والدلالة والأداة (لام التعليل) إذا كان مجروراً.
- ه - صيغة الضمائر لأنّها تدلّ على الحالة الإعرابية للضمير رفعاً أو نصباً في الضمائر المنفصلة ، ورفعاً أو نصباً وجزأاً في الضمائر المتصلة.

٣- الرتبة :

وثاني في تعين المبتدأ والخبر ، والفاعل والمفعول به .
وتقوم قرينتها أو دلالتها في حالة فقدان القرائن الأخرى المعينة والمميزة لكلّ من المبتدأ والخبر أو الفاعل والمفعول حيث تخضع الجملة للترتيب الأولي لها فيعرب الإسم الأول مبتدأ والثاني خبراً في جملة المبتدأ والخبر ، وهو ما أشار إليه ابن مالك في قوله :

وامنعه حين يستوي الجزآن عرفاً ونكرأً عادمي بيان

(١)- راجع (دراسات في الإعراب) : موضوع (مادة الإعراب).

ويعرب الإسم الأول فاعلاً والثاني مفعولاً في جملة الفاعل ، وهو ما أشار إليه ابن مالك بقوله :

وآخر المفعول إن ليس حذر.

٤- الأداة :

ويراد بها ما يعرف بالأدوات العاملة في الأسماء عند النحاة أمثال :
أ - كان وأخواتها.

ب - ليس وأخواتها (ما . لا . لات).

ج - إن وأخواتها.

د - لا النافية للجنس.

ه - ظن وأخواتها.

و - واو المعية مع المفعول معه.

ز - لام التعليل مع المفعول له.

ح - إلا الاستثنائية وأخواتها.

ط - حروف الجر.

٥- الأسلوب :

وأعني به اختلاف الحركة الإعرابية المقترب باختلاف التركيب أو الصورة اللفظية كما في أمثل :

أ - اسم الفاعل المستعمل بأسلوبين هما :

١ - أن يكون متوناً فيقتضي الأسلوب مجيء مفعوله منصوباً.

٢ - أن يكون غير متون فيقتضي الأسلوب مجيء مفعوله مجروراً بإضافته إليه.

فمن تنوينه يستدلّ على نصب مفعوله ، وبعدم تنوينه يستدلّ على جرّ مفعوله بإضافته إليه.

ومن شواهده جاء في (معاني القرآن) للفراء^(١) : « وقوله ﴿ذلکم وَأَنَّ اللَّهَ مُوْهِنٌ كَيْدَ الْكَافِرِينَ﴾ و (موهن) فإن شئت أضفت ، وإن شئت نوّنت ونصبت ، ومثله ﴿إِنَّ اللَّهَ بِالْأَمْرِ﴾ و ﴿بِالْعَلْقَمِ﴾ و ﴿كَاشَفَاتُ ضَرِّهِ﴾ و ﴿كَاشَفَاتُ ضَرِّهِ ...﴾ . »

ب - الفصل بين المصدر وفاعله المضاف إليه بمفعوله ، وعدم الفصل ، كما في الآية الكريمة : ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قُتِلُوا لَدِيهِمْ شَرْكَانِهِمْ﴾ وهي في قراءة السبعة غير ابن عامر ، و ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قُتِلُوا لَدِيهِمْ شَرْكَانِهِمْ﴾ وهي قراءة ابن عامر ، فكلّ منهما أسلوب.

ج - المصدر مع فاعله ومفعوله فله أسلوبان ، كلّ منهما قرينة على تحديد إعراب الفاعل والمفعول ، ففي الآية القرآنية السابقة لوأخذت شاهداً هنا لجاز أن يقال : (زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قُتِلُوا لَدِيهِمْ شَرْكَانِهِمْ) بإضافة المصدر إلى مفعوله ورفع فاعله.

وجاز أن يقال : « زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قُتِلُوا لَدِيهِمْ شَرْكَانِهِمْ » بإضافة المصدر إلى فاعله ونصب مفعوله.

د - المصدر المقصود به الدوام فيرفع أو اللادوام فينصب ، مثل : (شَكْرٌ) و (شَكْرًا).

فإن أريد الدوام فالأسلوب يتطلب رفع المصدر ، وإن أريد اللادوام فالأسلوب يقتضي نصب المصدر.

٦- السياق :

ويراد به نظم الكلام وما يشتمل عليه من دلائل تحديد وتعيين إعراب الكلمة التي اقترن بها ، كما في الأمثلة التالية :

أ- قوله تعالى : «وَكَفَلُهَا زَكْرِيَا» فقد قرئ الفعل بالتحجيف وهو قرينة على أن (زكريا) فاعل ، وقرئ بالتشديد وهو قرينة على أن (زكريا) مفعول به.

ب- قوله تعالى : «وَقَالَتِ الْيَهُودُ: عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ» ، فإن سياق هذه الفقرة من الآية الكريمة والذي تتم به وهو «وقالت النصارى: المسيح ابن الله ، ذلك قولهم بأفواهم يضاهنون قول الذين كفروا من قبل ، قاتلهم الله أَنَّى يُؤْفَكُون» ، هذا السياق يقتضي تنوين كلمة (عزيز) واعراب كلمة (ابن) خبراً لكلمة (عزيز) ، كما يقتضي كتابة كلمة (ابن) بالهمزة لأنها لم تقع وصفاً.

وبهذا جاءت قراءة عاصم والكسائي ويعقوب ، وقرأ الباقيون من العشرة بطرح التنوين دفعاً للالتفاء الساكنيين المتمثل في التنوين والباء من كلمة (ابن) لا على اعتبار الكلمة (ابن) صفة ، فإن السياق لا يقتضي ذلك - كما تقدم .

قال الفراء: «قرأها الثقات بالتنوين وبطرح التنوين ، والوجه أن ينتون لأنَّ الكلام ناقص و (ابن) في موضع خبر لـ(عزيز) ، فوجه العمل في ذلك أن تنتون ما رأيت الكلام محتاجاً إلى (ابن) فإذا أكفي دون (ابن) فوجه الكلام الا ينتون ، وذلك مع ظهور اسم أبي الرجل أو كنيته ، فإذا جاوزت ذلك فأضافت (ابن) إلى مكتنَّ عنه ، مثل (ابنك) و (ابنه) ، أو قلت (ابن الرجل) أو (ابن الصالح) أدخلت النون في التام منه والناقص ، وذلك أن حذف النون إنما كان في الموضع الذي يجري فيه الكلام كثيراً فيستخف طرحها في الموضع الذي يستعمل .

وقد ترى الرجل يذكر بالنسبة إلى أبيه كثيراً فيقال : (من فلان بن فلان إلى فلان بن فلان) فلا يجري كثيراً بغير ذلك .

وربما حذفت النون وان لم يتم الكلام لسكون الباء من (ابن)، ويستثنى النون
إذا كانت ساكنة لقيت ساكنًا فحذفت استقلالاً لتحريرها، قال : من ذلك قراءة القراء
(عزيز ابن الله) وأنشدني بعضهم :

لتجدني بالأمير برا
وبالقناة مدعساً مكرا

إذا غطيف السلمي فرا

وقد سمعت كثيراً من القراء الفصحاء يقرأون «**قل هو الله أحد الله الصمد**»
فيحذفون النون من (أحد)، وقال آخر :

تشمل الشام غارة شعواء
كيف نومي على الفراش ولما

عن خدام العقيقة العذراء
تدهل الشيخ عن بنبيه وتبدى

أراد عن (خدم) فحذف النون للساكن إذ استقبلتها»^(١).

وكذلك نلمس اعتماد النحّاة لقرينة السياق في أوسع من مجال الإعراب في
مثل قول ابن الناظم الذي يصرّح فيه بذلك والذي جاء في شرح بيت الألفية في
موضوع المفعول معه :

والنصب إن لم يجز العطف يجب أو اعتقاد إضمار عامل تصب
« .. وقسم لا يشارك ما قبله في حكمه ، ولا الواو معه للمصاحبة ، إما لأنّها
مفقودة ، وإما لأنّ الإعلام بها غير مفيد ، فينصب بفعل مضمر يدلّ عليه سياق
الكلام ، مثل الأول قول الشاعر :

حتّى شنت همالة عيناها
علفتها تبناً وماء بارداً
ف(ماء) منصوب بفعل مضمر يدلّ عليه سياق الكلام ، تقديره : (وسقيتها ماء
بارداً) .. ومثال الثاني قال الآخر :

إذا ما الغانيات بربن يوماً

فـ(العيون) نصب بفعل مضمر تقديره : (وزين العيون) ...»^(١).

من التقسيم المذكور عرفنا أن المقصود من الإعراب الذي له علاقة وثيقة ودور مهم في فهم النص ، وفهم معناه هو الإعراب الوظيفي .
وكذلك عرفنا أن معرفته تتم بمساعدة الدلائل (القرائن) المذكورة .

﴿وظيفة الإعراب﴾ :

وقد تطرق لتعريف وبيان هذا الدور الوظيفي للإعراب غير واحد من النحاة ،
منهم :

١ - الزجاجي : قال تحت عنوان (باب القول في الإعراب لم دخل في الكلام) :
« فإن قال : فقد ذكرت أنَّ الإعراب داخل في الكلام ، فما الذي دعا إليه ، واحتاج إليه
من أجله ؟ »

الجواب : أن يقال : إنَّ الأسماء لما كانت تعثورها المعاني ف تكون فاعلة ومفعولة
ومضافة ، ومضافاً إليها ، ولم تكن في صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني ، بل
كانت مشتركة ، جعلت حركات الإعراب فيها تبقي عن هذه المعاني ، فقالوا : (ضرب
ضرب زيد عمراً) فدلّوا برفع (زيد) على أنَّ الفعل له ، وبنصب (عمرو) على أنَّ
الفعل واقع به .

وقالوا : (ضرب زيد) فدلّوا بغير أُول الفعل ورفع (زيد) على أنَّ الفعل مالم
يسمه فاعله ، وأنَّ المفعول قد ناب منابه .

وقالوا : (هذا غلام زيد) فدلّوا بخفض (زيد) على إضافة (الغلام) إليه .

(١) - شرح ألفية ابن مالك . ١١٢

وانظر كتاب دراسات في الإعراب : موضوع (دلائل الإعراب) .

وكذلك سائر المعاني ، جعلوا هذه الحركات دلائل عليها ليتسعوا في كلامهم ، ويقدموا الفاعل إن أرادوا ذلك ، أو المفعول عند الحاجة إلى تقادمه ، وتكون الحركات دالة على المعاني .

هذا قول جميع النحوين إلا قطربا »^(١).

وقدتناولنا رأي قطرب بياناً ونقداً في كتابنا (دراسات في الإعراب) .
وممّا يفاد هنا : أنَّ الزجاجي كما أوضح وظيفة الإعراب بدلالة على المعاني النحوية من فاعلية ومفعولية وإضافة ، تلكم المعاني التي تعثور الأسماء وتعاقب عليها وأشار إلى ظاهرتين آخريين هما :

أ - قرینية العلامة الإعرابية من خلال مثاله الأول (ضرب زيد عمراً) ، ومثاله الثالث (هذا غلام زيد) .

ب - قرینية الصيغة من خلال مثاله الثاني (ضربَ زيدُ) التي تكاملت مع الحركة في الدلالة على نائب الفاعل .

٢ - ابن فارس ، قال : « إنَّ الإعراب هو الفارق بين المعاني ، ألا ترى أنَّ القائل إذا قال : (ما أحسن زيد) لم يفرق بين التسجّب والاستفهام والذم إلا بالاعراب ، وكذلك إذا قال : ... و (وجهك وجه حز) .. وما أشبه ذلك من الكلام المشتبه »^(٢).

٣ - وقال أيضاً : « من العلوم الجليلة التي خصّت بها العرب الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ ، وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام ، ولو لاه ما ميّز فاعل من مفعول ، ولا مضاف من منعوت ، ولا تعجب من استفهام ، ولا صفة من مصدر ، ولا نعت من تأكيد »^(٣).

٤ - وقال أيضاً : « فأما الإعراب فيه تميّز المعاني ويوقف على أغراض

(٢)-الصاحبـي .٦٦

(١)-الإيسـاح .٦٩

(٢)-الصاحبـي .٧٧

المتكلمين وذلك أنَّ قائلًا لو قال : (ما أحسن زيد) غير معرب ، أو (ضرب عمرو زيد) غير معرب لم يوقف على مراده.

إذا قال (ما أحسن زيداً) أو (ما أحسن زيد) أو (ما أحسن زيد؟) أبان بالإعراب عن المعنى الذي أراده.

وللعرب في ذلك ما ليس لغيرها ، فهم يفرقون بالحركات وغيرها بين المعاني ، يقولون : (مفتَح) للآلة التي يفتح بها .

و (مفتَح) للموضع الفتح .

و (مقَص) لآلة القص .

و (مقَص) للموضع الذي يكون فيه القص .

و (مخلب) للقدح يحلب فيه .

و (مَحْلَب) للمكان يحتلب فيه ذوات اللبن .

ويقولون : امرأة (طاهر) من الحيض لأنَّ الرجل لا يشركها في الحيض : و (طاهرة) من العيوب لأنَّ الرجل يشركها في هذه الطهارة .

وكذلك (قاعد) من الجبل ، و (قاعدة) من القعود .

ثم يقولون :

(هذا غلاماً أحسن منه رجلاً) يريدون الحال في شخص واحد .

ويقولون :

(هذا غلام أحسن منه رجل) فهـما إذن شخصان .

وتقول :

(كم رجلاً رأيت؟) في الاستخارـ.

و(كم رجلٍ رأيت) في الخبر يراد به التكثير.

و(هن حجاجُ بَيْتِ اللهِ) إذا كان قد حججـنـ.

و(حجاجُ بَيْتِ اللهِ) إذا أردنـ الحجـ.

ومن ذلك :

(جاء الشتاءُ والخطبَ) لم يرد أنـ الخطبـ جاءـ ، إنـما أرادـ الحاجـةـ إـلـيـهـ ، فإنـ أرادـ مجيئـهـماـ ، قالـ : (والخطبـ).

وهذا دليل يدلـ على ما وراءـهـ «^(١)».

٥ - الفراءـ ، قالـ : « ثمـ نظرنا فيـ السماتـ التيـ وسمـتـ العربـ بهاـ كلامـهاـ منـ الخـصـ وـالنـصـ وـالرـفـعـ فـوـجـدـنـاـهـمـ أـدـخـلـواـذـلـكـ لـلـايـجازـ فـيـ القـولـ وـالـاكـتفـاءـ بـقـلـيلـهـ الدـالـ عـلـىـ كـثـيرـهـ ، فـقـالـواـ : (ضـربـ أـخـوـكـ أـخـانـاـ) فـدـلـلـواـ بـرـفـعـ أـحـدـ الـأـخـوـينـ وـنـصـبـ الـآـخـرـ عـلـىـ الـفـاعـلـ وـالـمـفـعـولـ بـهـ ، وـلـوـ كـانـ مـخـرـجـ الـكـلـمـتـيـنـ وـاحـدـاـ فـقـيلـ : (ضـربـ أـخـوـكـ أـخـونـاـ - أـوـ - أـخـاـكـ أـخـانـاـ) لـمـ يـكـنـ فـيـهـماـ فـرـقـ يـدـلـ السـامـعـ عـلـىـ الـضـارـبـ مـنـ الـمـضـرـوبـ »^(٢).

٦ - ابنـ الخـشـابـ ، قالـ : « وـفـانـدـتـهـ (يـعـنيـ الإـعـرـابـ) آـنـهـ يـفـرقـ بـيـنـ الـمـعـانـيـ الـمـخـتـلـفـةـ الـتـيـ لـوـ لـمـ يـدـخـلـ الإـعـرـابـ الـكـلـمـةـ الـتـيـ تـعـاـقـبـ عـلـيـهـاـ تـلـكـ الـمـعـانـيـ التـبـسـتـ.

وـالـمـثالـ فـيـ ذـلـكـ : الـسـأـلـةـ الـمـذـكـورـةـ ، وـهـيـ قـوـلـهـمـ (ماـ أـحـسـنـ زـيـداـ) وـ(ماـ أـحـسـنـ زـيـداـ) وـ(ماـ أـحـسـنـ زـيـداـ).

صـيـفـةـ الـكـلـامـ وـاـحـدـةـ ، وـمـعـانـيـهـ مـخـتـلـفـةـ ، فـإـذـاـ نـصـبـ (زـيـداـ) وـفـتـحـ النـونـ مـنـ (أـحـسـنـ) كـانـ الـكـلـامـ تـعـجـباـ ، وـإـذـاـ رـفـعـتـ (زـيـداـ) مـعـ فـتـحـ النـونـ (مـنـ أـحـسـنـ) كـانـ

الكلام نفياً للإحسان عنه ، وإذا رفعت النون من (أحسن) وجررت (زيداً) كان الكلام استفهاماً عن الشيء الذي هو أحسن ما في زيد ، كأنك سألت : أعين زيد أحسن ما فيه أم أنه أحسن منه ، إلى غير ذلك مما يصح الاستفهام عنه منه ، فلو لا اختلاف الحركات التي هي الرفع والنصب والجز المتعاقبة على دال زيد ، التبست هذه المعاني ، فلم يكن بين بعضها وبعض فرق في اللفظ .

إلى غير ذلك من المسائل التي تبيّن فيها فائدة الإعراب^(١) .

٧ - وقال أيضاً - وهو يقسم الإعراب إلى صريح وهو ما دلت عليه العلامات الإعرابية ، وغير صريح وهو ما يفهم من الدلالات الأخرى ، ومثل له بالضمائر التي تدل بعيونها وصورها على موقع إعرابها - : « وغير الصريح أن تكون الكلمة على هيئة مخصوصة ، ولا إعراب فيها ولا لها ، فتدل على ما تدل عليه ، وفيها الإعراب ، وذلك كالمضمر من الأسماء ، فإن هيئته وصورته تدل على الرفع إن كان ضمير مرفوع ، وعلى النصب إن كان ضمير منصوب ، وعلى الجر إن كان ضمير مجرور»^(٢) .

٨ - الرضي ، قال : « قوله : (ليدل على المعاني) تعلييل لوضع الإعراب في الأسماء .

اعلم أنَّ ما يحتاج إلى التمييز بين معاني الكلم على ضربين : أحدهما : أن يكون في الكلمة معنيان أو أكثر غير طارئ أحدهما على الآخر كمعاني الكلم المشتركة ، نحو (القرء) في الطهور والحيض ، و(الضرب) في التأثير المعروف والسير ، وكذا جميع الأفعال المضارعة عند من قال باشتراكها ، (من) للابتداء والتبيين والتبسيط ، فمثل هذا لا يلزمـه العـلـامـةـ المـمـيـزةـ لأـحـدـ المعـنـيـنـ أوـ المعـانـيـ عنـ الآـخـرـ ، لأنـ جـاعـلهـ لأـحـدـ المعـنـيـنـ - وـاضـعـاـكـانـ أوـ مـسـتـعـمـلاـ - لـمـ يـرـاعـ فـيهـ المعـنـيـ الآـخـرـ حـتـىـ يـخـافـ اللـبسـ فـيـضـعـ العـلـامـةـ لأـحـدـهماـ .

والثاني : أن يكون في الكلمة معنيان أو أكثر يطرأ أحدهما أو أحدها على الآخر أو الآخر ، فلا بد للطارئ - إن لم يلزم - من علامة مميزة له من المطرو عليه .. ومن ثم احتاج كلّ مجاز إلى قرينة دون الحقيقة.

وهذا الطارئ غير اللازم للكلمة لا يلزم أن يطلب له أخف العلامات ، بل قد تغير له صيغة الكلمة ، كما في التصغير والجمع المكسر والفعل المسند إلى المفعول ك(رجل) و (رجال) و (ضرب).

وقد يجتلب له حرف دال عليه صائر كأحد حروف تلك الكلمة كما في المثلث والجمع السالم والمنسوب والمؤنث والمعرف نحو (مسلمان) و (مسلمون) و (مسلمات) و (زيدي) و (مسلمة) و (المسلم).

وقد يكون قرينة المعنى الطارئ على الكلمة كلمة أخرى مستقلة كالوصف الدال على معنى في موصوفه ، والمضاف إليه الدال على معنى في المضاف .
وان كان طرآن المعنى لازماً للكلمة ، فإن كان الطارئ معنى واحداً لا غير ككون الفعل عمدة فيما ترکب منه ومن غيره فلا حاجة إلى العلامة ، لأنّها تطلب للملتبس بغيره .

وان كان الطارئ اللازم أحد الشيئين أو الأشياء فاللائق بالعلامة أن يطلب له أخف علامة تمكن لازمة .

ولا تقتصر للتمييز على الكلمة الأخرى التي بها طرأ ذلك المعنى كما اقتصر في المضاف والموصوف لأنّ المعنى المحتاج فيهما إلى العلامة غير لازم لهما بخلاف ما نحن فيه فاحتاطوا في هذا النوع أتم احتياط حتى أنّ بعد ما طرأ بسببه المعنى كان هناك علامة لازمة للكلمة دالة على معناها الطارئ .

ومثل هذا المعنى إنّما يكون في الاسم لأنّه بعد وقوعه في الكلام لابدّ أن يعرض فيه :

إما معنى كونه عدة الكلام.

أو كونه فضله.

فجعل علامته أبعاض حروف المدّ التي هي أخفّ الحروف ، أعني الحركات.
وجعلت في بعض الأسماء حروف المدّ ، وهي الأسماء الستة والمائة
والمجموع بالواو والنون لعلّة ذكرها في كلّ واحد منها.

ولم تجتب حروف مدّ أجنبية لما قصد ذلك ، بل جعلت في الأسماء الستة لام
الكلمة أو عينها علامه ، وفي المائة والمجموع حرفان الشيئتين والجمع علامتين ، كلّ
ذلك لأجل التخفيف «^(١)».

والرّضي في نصّه المفصل هذا ذكر أكثر من قرينة نحوية ولغوية وضعت في
اللغة العربية لتسخدم في الدلالة على المعاني المختلفة التي تتعاقب على الأسماء
منها :

١ - قرينة الصيغة ، كما في الألفاظ المشتركة في أكثر من معنى اشتراكاً لفظياً
مثل (القرء) و (الضرب) و (ال فعل المضارع) - على رأي من يقول إنه مشترك
فيه بين الحال والاستقبال - و (من) الجارة .. وكما في أمثل : التصغير وجمع
التكسير والفعل المبني للمفعول.

٢ - قرينة الإلحاق ، كما في أمثل : المثنى والجمع السالم مذكراً ومؤنثاً
والمنسوب والمؤنث القياسي والمعرف بأل.

٣ - قرائن المجاز ، مقالية كانت أو مقامية.

٤ - قرينة الوصف والمضاف إليه.

٥ - قرينة العلامة الإعرابية.

٩ - الدكتور رافي ، قال : « تمتاز اللغة العربية في شؤون التنظيم syntax ب بذلك القواعد الدقيقة التي اشتهرت باسم قواعد الإعراب ، والتي يتمثل معظمها في أصوات مدة قصيرة تلحق أواخر الكلمات لتدلّ على وظيفة الكلمة في العبارة وعلاقتها بما عدّاها من عناصر الجملة .

وهذا النظام لا يوجد له نظير في آية أخت من أخواتها السامية ، اللهم إلا بعض آثار ضئيلة بدائية في العبرية والآرامية والحبشية »^(١) .

ونخلص من كلّ ما تقدّم إلى أنّ الإعراب المدلول عليه بالقرائن هو الذي يقوم بوظيفة تحديد الموضع الإعرابي للكلمة المعرفة (الاسم) في الجملة ، ويبين لنا وظيفتها النحوية من فاعلية ومفعولية وإضافة وما إليها .

كيفية دلالة الكلمة

من المسائل المهمة التي ترتبط بالدلالة إرتباطاً وثيقاً كيفية دلالة الكلمة على معناها، وذلك لأنّها تدخل تدخلاً مباشراً في فهم معنى الجملة ووظيفة الأداة في الجملة ، ولما يترتب على هذا من آثار شرعية أو قانونية أو عرفية.

والمسألة - في الأصل - هي من مسائل الفلسفة القديمة المدرجة والمبحوثة تحت عنوان (الوضع) ، أي وضع اللغة ، والمقصود به نشأة اللغة وما يرتبط به من شؤون أخرى.

ثم انحدرت إلى علم أصول الفقه مع ما انحدر إليه من مسائل الوضع وقضايا اللغة ، ورسمت في أصول الفقه تحت العنوان الفلسفى نفسه الذي هو الوضع . وعني بها الأصوليون عناية ملحوظة حتى أفردوها برسائل خاصة بها ، منها.

- المعنى الحرفي ، للسيد حيدر بن إسماعيل الصدر (ت ١٣٥٦هـ).

- المعنى الحرفي ، للميرزا أبي الحسن المشكيني (ت ١٣٥٨هـ).

- الزلال المرشوف في وضع الأسماء والحرروف ، للسيد محمد جعفر الحسيني الشيرازي الحائرى (ت ١٣٧٧هـ).

- المعنى الحرفي : في اللغة والفلسفة والأصول ، لأستاذنا السيد محمد تقى الحكيم.

وأطال الأصوليون الكلام في بحث كيفية وضع الألفاظ لمعانٰها. ومن نتائج ذلك أن اتفقوا على تقسيم المعاني الموضوع لها الألفاظ إلى قسمين :

١- المعاني الاسمية.

وهي تلك المعاني التي تفهم من اللفظ منفرداً ، مستقلًا عن غيره.

٢- المعاني الحرفية :

وهي المعاني التي لا تفهم من ألفاظها إلا إذا انضممت ألفاظها إلى ألفاظ أخرى.

ولكنهم اختلفوا في دراستهم للمعنى الحرفي.

- اختلفوا أولاً في أن الحرف موضوع لمعنى أو غير موضوع.

وثانياً - على تقدير أنه موضوع لمعنى - ما هو ذلك المعنى؟

هل هو مسانخ للمعنى الاسمي؟

أو أنه مبادر للمعنى الاسمي؟

وتعددت الأقوال في المسألة ، وذكر منها ، أستاذنا المظفر في كتابه الأصولي

ثلاثة هي :

«١- أن الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الأسماء المسانخة لها في المعنى.

معنى (من) الابتدائية هو عين معنى كلمة (الابتداء) بلا فرق ، وكذا يعني (على) معنى كلمة الاستعلاء ، ومعنى (في) معنى كلمة الظرفية .. وهكذا.

وإنما الفرق في جهة أخرى ، وهي أن الحرف وضع لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حالة وآلية لغيره ، أي إذا لوحظ المعنى غير مستقل في نفسه .. و(أن) الاسم وضع لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحظ مستقلاً في نفسه.

مثلاً: مفهوم (الابتداء) معنى واحد ، وضع له لفظان: أحدهما لفظ (الابتداء).

والثاني: كلمة (من).

لكن الأول وضع له لأجل أن يستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل مستقلاً في نفسه ، كما إذا قيل (ابتداء السير كان سريعاً).

والثاني وضع له لأجل أن يستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل غير مستقل في

نفسه، كما إذا قيل : (سرت من النجف) .

فتحصل أن الفرق بين معنى العرف ومعنى الاسم :

أن الأول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آلة لغيره، وغير مستقل بنفسه.

والثاني : يلاحظه حين الاستعمال مستقلاً.

مع أن المعنى في كليهما واحد، والفرق بين وضعيهما إنما هو الغاية فقط ». .

٢- إن الحروف لم توضع لمعانٍ أصلًا، بل حالها حال علامات الإعراب في إفاده كيفية خاصة في لفظ آخر، فكما أن علامه الرفع في قولهم : (حدّثنا زرارة) تدل على أن (زرارة) فاعل الحديث، كذلك (من) -في المثال المتقدم - تدل على أن (النجف) مبتدأ منها والسير مبتدأ به.

٣- أن الحروف موضوعة لمعانٍ مبإينة في حقيقتها وسنخها للمعاني الاسمية، فإن المعاني الاسمية في حد ذاتها معانٍ مستقلة في نفسها، ومعاني الحروف لا استقلال لها، بل هي متقومة بغيرها ». .

ومن هنا رأيت أن أقتصر على المهم من أبعاد المسألة مما له علاقة في فهم النص الشرعي.

▣ الكلمة:

عرفنا في ما تقدّم - معنى الدلالة فلا ضرورة للإعادة ، والمطلوب تمييداً للمسألة أن نعرف المقصود من الكلمة هنا :

المقصود بالكلمة - هنا - الكلمة المعجمية ، والكلم المعجمي هو ما يصطلح عليه بين علماء اللغة العرب بـ(اللفظ المستعمل) الذي يراد به تلك الكلمة التي قرنت بمعنى واستعملت في ذلك المعنى ، ويقابلها (اللفظ المهمل) وهو الذي لم يقرن بمعنى ، وإنما أهمل وترك لعدم الحاجة إليه.

ونحوياً تقسم الكلمة المعجمية إلى ثلاثة أقسام : اسم و فعل و حرف ، وهو التقسيم الثلاثي المعروف ، والذي وصل إلينا عن طريق الصحيفة المنسوبة للإمام أمير المؤمنين عليه السلام برواية أبي الأسود الدؤلي .
وعن طريق أقدم كتاب نحوى وصل إلينا وهو كتاب سيبويه .

ويبدو أنَّ هذا التقسيم الثلاثي العربي متأثر بالتقسيم المنطقي اليوناني للفظ .
وربما كان هذا عن طريق اطلاع النحاة العرب عليه بوساطة النحو السرياني القديم ، فقد كان النحو السرياني القديم - كما يعرب عنه تاريخه - إنعكاساً في كثير من قضاياه للمنطق اليوناني .

واية هذا ما نراه من مأخذ على التقسيم العربي سجلها علم أصول الفقه مثل وجود أسماء في اللغة العربية كأسماء الإشارة وأسماء الشرط وأسماء الموصولة وأسماء الاستفهام والضمائر أدرجت في النحو العربي ضمن قائمة الأسماء مع أنها إلى الأداة أو الحرف أقرب منها إلى الاسم ، وذلك أنَّ من أهم خصائص الاسم دلالته على معناه بنفسه ، بينما هذه الألفاظ التي أطلق عليها أسماء لا تدلُّ على معناها بنفسها ، وإنما تفتقر في ذلك إلى الغير .

ويرجع هذا إلى أنَّ أساس القسمة العربية لم يستمد من واقع الاستعمالات اللغوية الاجتماعية عند العرب ، وإنما قيس على المستورد اليوناني .

ومن هنا لم يأت التوزيع على الأقسام عادلاً من ناحية فنية .

فمثلاً : في اللغة اليونانية قام تقسيم الكلمة على أمرتين :

١ - على تقدير أنَّ الأشياء في الوجود التي يتعامل معها الإنسان ثلاثة : ذات وحدث ورابطة .

٢ - وعلى واقع الجملة في اللغة اليونانية في أنها ثلاثة التركيب . بينما الجملة في اللغة العربية ثنائية ، مما يقوم بدور الرابطة في اللغة اليونانية وهو الأداة لا يقوم

في لغتنا بهذا الدور ، فالحرف عندنا لا يقابل الأداة عندهم مقابلة تامة وسيتضح هذا أكثر في ما يأتي.

■ **الكيفية :**

ونريد بكيفية الدلالة : الطريقة التي تدلّ بها الكلمة على معناها الذي تستعمل فيه عند الناس.

وقد استفادت الفلسفة والمنطق القديمان - وتبعهما في ذلك أصول الفقه - تحديد الكيفية كطريقة دلالة من تقديرات العلماء والباحثين الوضع لمفردات اللغة ، وتقديرات استعمالاتها الاجتماعية.

ورأينا في الأقوال التي نقلناها عن كتاب أستاذنا المظفر أن بعض الأصوليين ذهب إلى أن الوضع في الأسماء والحرف واحد ، والفرق في الاستعمال ، ذلك أن المستعمل للغرض قد يلحظه مستقلاً بنفسه ، فيستخدم الاسم .
وسُمي هذا اللحاظ باللحاظ الاستقلالي ، لأن المستعمل نظراً للغرض مستقلاً عن غيره.

وقد يلحظه حالة آلة ووسيلة لغيره فيستخدم الحرف .
وسُمي هذا اللحاظ باللحاظ الآلي ، لأن الكلمة نظرت آلة ووسيلة لغيرها ، ولم تنظر مستقلة بنفسها.

وبتوسيع أكثر :

أن الكلمة المعجمية مؤلفة من مادة وهيئة .
- المادة : هي الحروف الهجائية التي تتكون منها الكلمة .
- الهيئة : هي صورة الكلمة بعد تأليف حروفها بضم بعضها إلى البعض . والمادة والهيئة للكلمة كوجهي العملة النقدية لابد منها ، فلا تكون الكلمة كلمة بدونهما أو بفقدان أحدهما .

ومادة الكلم هي التي تحمل المعنى ، والهيئة هي الوسيلة لإبراز ذلك المعنى . ومن الكلم ما تكون قوى هذه الوسيلة مكتملة فيها ، وبهذا الاكمال تكون قادرة على أن تستقل ب نفسها عن غيرها في إبراز المعنى . وحصرها الأصوليون في الأسماء الجوامدة ومواد الأفعال ومواد الأسماء المشقة .

وقد تكون الكلمة غير قادرة على أن تعطي المعنى الذي وظفت له ب نفسها ، بل لابد من أن تنضم إلى غيرها من الكلم تستعين به للقيام بوظيفتها أو إبراز معناها ، ومثلوها لها بالحروف والأدوات .

وتنقسم هذه الألفاظ على أساس من واقع استعمالها إلى :

أ - ألفاظ لها معان لكن لا تقدر على إبرازها إلا إذا انضمت إلى الجملة .

وهذه مثل أدوات الاستفهام والضمانات والأسماء الموصولة . والخ .

ب - ألفاظ لا تحمل معاني ب نفسها ، وإنما لها وظائف فقط .

وهذه تنقسم إلى نوعين : أدوات ربط ، وأدوات تعليق .

١- أدوات الربط :

مثل أداة الربط في بعض اللغات كالفارسية والتركية ، ففي (قواعد اللغة الفارسية) للدكتور حسينين^(١) : « الرابطة : هي الكلمة التي تربط المسند بالمسند إليه مثل (Abbas دانشمند است) : (Abbas عالم) ف (Abbas) في هذه الجملة مسند إليه ، و (دانشمند) مسند و (است) رابطة » .

وفي (قواعد اللغة التركية : العثمانية والحديثة) للدكتور الطرازي^(٢) : « الجملة الخبرية .

. ٤٨ / ص ١٦ - (٢)

. ١٧٦ / ط ٢ - (١)

١- تتكون من مبتدأ + خبر + أداة خبرية (در).

أو

٢- تتكون من مسند إليه + مسند + أداة خبرية أو الرابطة (در) والرابطة هي الضمير الخبري ». «

مثل : (بو جاهل در) أي : هذا جاهل.

٢- أدوات التعليق :

وهي أدوات الشرط في الجملة الشرطية.

ولنأخذ بعض الأمثلة للتوضيح أكثر :

كتب ، يكتب ، اكتب ، كتاب ، كاتب ، مكتوب ، مكتب ، رجل ، امرأة ، لسان ، عين.

كل هذه وأمثالها تحمل معاني اسمية لأنها تدلّ عليها دلالة استقلالية .

من. هل.

ان (من) لها وظيفة دلالية عندما تستعمل في الجملة ، وهي الربط بين مدخلوها والفعل أو ما في معناه الذي تتعلق به لظهور معنى موجوداً في الفعل وترتبط بالاسم المجرور الذي هو مدخلوها.

فعندما أقول : (جئت من البيت) ، فإن (من) في هذه الجملة قامت بوظيفة الربط بين الفعل (جاء) والاسم (البيت) لإبراز وإظهار أنّ منطلق المجنّ كان هو البيت.

ف(من) وظفت هنا لتقوم ببيان أنّ ابتداء المجنّ هو البيت.

فالابتداء - هنا - ليس في (من) وإنما هو في (المجني) وكان عمل (من) أن كشفت عنه عند ما ربطه بالبيت.

فهي - هنا - لم تدل على معنى في نفسها لعدم وجود معنى فيها.

وواضح أن استعمالها في الجملة كان آلة ووسيلة لإبراز وإظهار معنى موجود في الجملة كان مقصوداً للمتكلم ، وكانت مفردات الجملة وهي الفعل (جاء) والاسم (البيت) في مثنا غير قادرة على إبرازه وإظهاره بنفسها.

أما (هل) فهيها معنى وهو الاستفهام ، ولها وظيفة وهي تحويل الجملة التي تدخل عليها إلى جملة استفهامية.

فعندما أقول : (جاء زيد) ، فالجملة غير استفهامية وليس فيها ما يحمل معنى الاستفهام.

ولكن إذا قلت : (هل جاء زيد) تحولت الجملة من خبرية إلى استفهامية بسبب دخول (هل) عليها ، فـ (هل) تحمل معنى الاستفهام إلا أنها غير قادرة على إظهاره بنفسها.

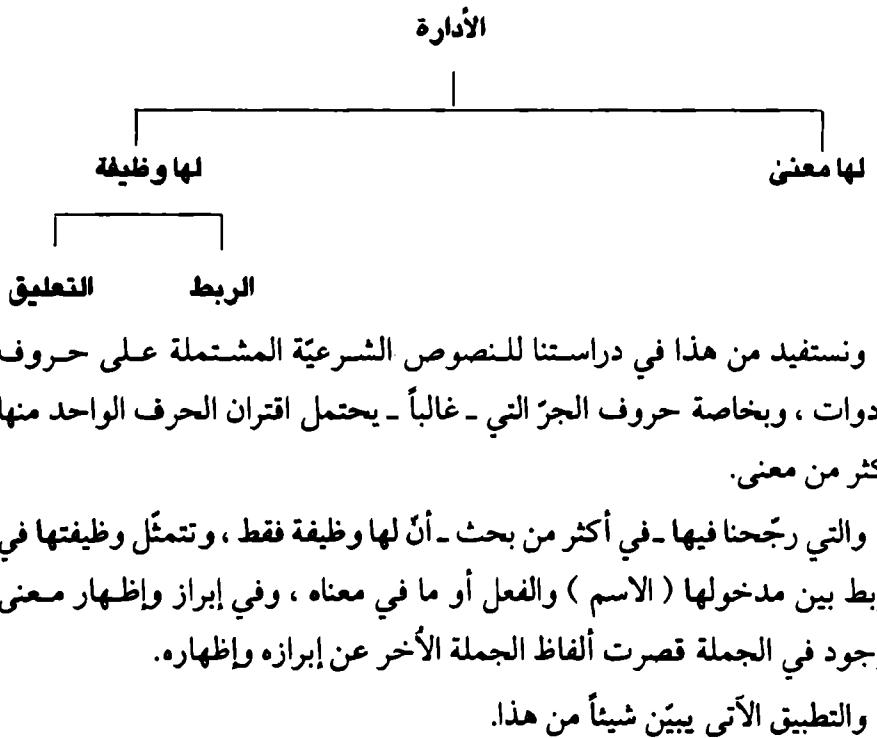
تعريف حرف المعنى في النحو العربي بالتعريفين التاليين :

- (الحرف : ما دل على معنى في غيره).

- (الحرف : هو الذي لا يظهر معناه إلا مع غيره).

تعريف سليم إذا وزع التعريفان على النمطين المذكورين من الحروف بحيث يكون التعريف الأول لحروف الجر ، والتعريف الثاني لسائر الحروف والأدوات ، عدا أدوات الشرط فإنها تقوم بوظيفة التعليق بين جملتي الشرط وأحداث معنى الشرط في الجملة الكبرى.

والخلاصة :



ونستفيد من هذا في دراستنا للنصوص الشرعية المشتملة على حروف وأدوات ، وبخاصة حروف الجر التي - غالباً - يحتمل اقتران الحرف الواحد منها بأكثر من معنى.

والتي رجحنا فيها - في أكثر من بحث - أن لها وظيفة فقط ، وتمثل وظيفتها في الرابط بين مدخلها (الاسم) والفعل أو ما في معناه ، وفي إبراز وإظهار معنى موجود في الجملة قصرت ألفاظ الجملة الأخرى عن إبرازه وإظهاره .
والتطبيق الآتي يبين شيئاً من هذا .

التطبيق :

ومن أمثلة التطبيق الفقهي كلمة (إلى) في آية الوضوء «ياأيها الذين آمنوا إذا ق沐تم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم وأذريكم إلى العرافق».

فقد اختلف في معنى (إلى) :

فمن قائل هي للغاية والانتهاء ، مثل (إلى) في «أنتموا الصيام إلى الليل» .
ومن قائل هي بمعنى (مع) مثلها مثل (إلى) في «لاتأكلوا أموالهم إلى أموالكم» و «من أنصارى إلى الله» .

وربما يقال : هي لبيان الحدّ نحو (جزيرة العرب من البحر الأحمر إلى الخليج الأخضر) .

وكل هذه المعاني محتملة ، واحتمالاتها متكافئة.

والطريق إلى معرفة المعنى المقصود هو الرجوع إلى القرينة المعينة للمعنى المطلوب ، وليس هي هنا إلا الموضوعات البينية.

وفي ضوء ما انتهينا إليه من أن حروف الجر لا تحمل معنى ، ولكن لها وظيفة ، يرجع لاستفادة المعنى الذي وظفت (إلى) في الآية الكريمة لتقوم بإبرازه إلى الموضوعات البينية أيضاً.

ولأن الموضوعات البينية دلت على أن الابتداء في غسل اليد من المرفق لا تحمل (إلى) في الآية على الغاية والانتهاء ، وإنما تحمل على معنى (مع) أو على معنى بيان الحد.

ومن أمثلة التطبيق الأصولي ما يأتي :

سرى الأصوليون - كما رأينا - المعنى الحرفي من الحروف والأدوات إلى الهيئات (صيغ المستعقات) ، وإلى النسبة في منظومة الجملة ، فقالوا : هيئات المستعقات وهيئات الجمل أيضاً هي معانٍ حرفية.

وذلك لأن الهيئة في المستعقات - بما هي صورة - لا تستطيع أن تستقل بوجودها من غير أن تكون قالباً لمادة من المواد.

وكذلك الهيئة في الجمل - بما إنها نسبة - لا تقوى على أن تستقل بوجودها من غير الاعتماد على طرفيها.

وصنفوا الحروف والأدوات والهيئات في قائمة الوضع العام والموضوع له الخاص.

وفحوا : أن يتصور الواضع حين إرادته وضع اللفظ للمعنى ، معنى كلياً ، له أفراد ، ويوضع اللفظ لأفراد ذلك الكلي ، ولكن عن طريق تصوره لمعنى الكلي ، «أي أن الموضوع له جزئي غير متصور بنفسه بل بوجهه » وهو الكلي.

ورتبوا على هذا الشمرة التالية :

قال أستاذنا الشهيد الصدر في الجزء الأول من الحلقة الثالثة - موضوع المعنى الحرفـي ، تحت عنوان (الشمرة) :

الشمرة :

« قد يقال : إنـ من ثمرات هذا البحث أنـ الحروف بالمعنى الأصولي الشامل للهيئات إذا ثبت أنها موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص ، فهذا يعني أنـ المعنى الحرفـي خاص وجزئي وعليه فلا يمكن تقديره بقرينة خاصة ، ولا إثبات إطلاقه بقرينة الحكمة العامة لأنـ التقـيد والإطلاق من شـؤون المفهوم الكلـي القابل للتخصيص ، ومـا يترتب على ذلك أنـ القـيد إذا كان راجعاً في ظاهر الكلام إلى مفاد الهيئة فلابدـ من تأويـله كما في الجملـة الشرطـية ، فإنـ ظاهرها كون الشرط قـيداً لمدلـول هـيئةـ الـجزاء ، وحيـث أنـ هـيئةـ الـجزاءـ مـوضوعـةـ لـمعـنىـ حـرـفـيـ وـهـوـ جـزـئـيـ فلا يمكنـ تقـيـيدـهـ ، فـلابـدـ منـ تـأـوـيلـ الـظـهـورـ المـذـكـورـ .

إذا قيل إذا جاءك زيد فأكرمه دلـ الكلـامـ بـ ظـهـورـهـ الأـولـيـ عـلـىـ أنـ المـقـيـدـ بالـمـجـيـءـ مـدلـولـ هـيـةـ الـأـمـرـ فـيـ الـجـزاـءـ وـهـوـ الـطـلـبـ وـالـوجـوبـ الـسـلـحـوـظـ بـتـنـحـوـ الـمـعـنىـ الـحـرـفـيـ فـيـكـونـ الـوـجـوبـ مـشـروـطاًـ ،ـ وـلـكـنـ حـيـثـ يـسـتـحـيلـ التـقـيـيدـ فـيـ الـمـعـانـيـ الـحـرـفـيـةـ فـلـابـدـ مـنـ إـرـجـاعـ الـشـرـطـ إـلـىـ مـتـعـلـقـ الـوـجـوبـ لـإـلـىـ الـوـجـوبـ نـفـسـهـ ،ـ فـيـكـونـ الـوـجـوبـ مـطـلـقاًـ وـمـتـعـلـقـ مـقـيـداًـ بـزـمانـ الـمـجـيـءـ عـلـىـ نـحـوـ الـوـاجـبـ الـمـعـلـقـ الـذـيـ تـقـدـمـ الـحـدـيـثـ عـنـ تـصـوـيرـهـ فـيـ الـحـلـقـةـ السـابـقـةـ .

ولـكـنـ الصـحـيـحـ أنـ كـونـ الـمـعـنىـ الـحـرـفـيـ جـزـئـيـاًـ لـيـسـ بـمـعـنىـ ماـ لـيـقـبـلـ الصـدقـ عـلـىـ كـثـيـرـيـنـ لـكـيـ يـسـتـحـيلـ فـيـهـ التـقـيـيدـ وـالـإـلـاطـاقـ بلـ هـوـ قـابـلـ لـذـلـكـ تـبـعـاًـ لـقـابـلـيـةـ طـرـفـيـهـ ،ـ وـإـنـماـ هـوـ جـزـئـيـ بـلـحـاظـ خـصـوصـيـةـ طـرـفـيـهـ بـمـعـنىـ أنـ كـلـ نـسـبةـ مـرـهـونـةـ بـطـرـفـيـهاـ ،ـ وـلـاـ يـمـكـنـ الـحـفـاظـ عـلـيـهـاـ مـعـ تـغـيـيرـ طـرـفـيـهاـ .».

وأخيراً:

١ - تمثل المعاني الحرفية - عند الأصوليين - في الحروف والأدوات وهيئات الأفعال وهيئات الأسماء المشتقة وهيئات الجمل.

٢ - وبناءً على الرأي القائل بأنّ اللغة ظاهرة اجتماعية نشأت نتيجة الحاجة إليها كوسيلة للتفاهم والمحوار ، وعن طريق استعمال الألفاظ في المعاني ، لا مجال لنا إلى تعرّف كيفية دلالة الكلمة على معناها المعجمي أو وظيفتها النحوية عن طريق الوضع ، لأنّه لا يوجد وضع بالمعنى الذي بنى عليه الأصوليون مسألتنا هذه.

والطريق العلمي هو استقراء الاستعمالات اللغوية الاجتماعية عن طريق الملاحظة ، ومن خلال النصوص الموروثة التي تمثل واقع الاستعمالات العربية.

والاستقراء ينهي إلى تصنّيف الكلمة العربية إلى التالي :

١ - كلمات ذات معنى ، وتصنّف إلى :

أ - كلمات تفيد معناها بانفرادها عندما تستعمل منفردة ، وهي الأسماء والأفعال التي هي ليست بأدوات.

ب - كلمات لا تفيد معناها إلا بانضمامها إلى غيرها ، وهي الأدوات والحراف عدا أدوات الشرط وحروف الجرّ.

٢ - كلم لا معنى لها ، وإنما لها وظيفة نحوية في منظومة الجملة ، وتصنّف إلى التالي :

أ - كلمات وظيفتها :

-الربط.

-واظهار معنى كامن في الجملة.

وهذه هي حروف الجرّ.

ب - كلمات وظيفتها.

- التعليق.

- واحداث معنى جديد تضييقه إلى معنى الجملة.

وهذه هي أدوات الشرط.

٣ - أن المعاني الحرفية قابلة للإطلاق والتقييد.

٤ - موضوع هذه المسألة هو بحث الدلالة ، وليس بحث الوضع ، لا سيما على ما ذهبنا إليه من أنه لا يوجد وضع وإنما هو استعمال.

الأُسُلُوبُ الْإِنْشَائِيُّ

الأوامر

النواهي

المفاهيم

العام والخاص

المطلق والمقيد

الأسلوب الإنساني

■ تعريفه:

الأسلوب - بضم الهمزة - : التفنن بالقول ، والطريقة الخاصة في التعبير style

■ تفسيمه:

يقسم الأسلوب باعتبار وظيفته التعبيرية إلى قسمين :

١ - الأسلوب الإخباري.

٢ - الأسلوب الإنساني.

وأقدم تعريف لهذين القسمين كان في علم المنطق ، ومنه تحدّر إلى علم النحو العربي والبلاغة العربية ، وعلم أصول الفقه .

بل شمل كل الأجراء العلمية ، ودخل حتى المعجمات اللغوية ، ونجد صدّى هذا في مثل معجم (ديوان الأدب) لابن سحاق بن إبراهيم الغارابي (ت ٣٥٠ هـ) ، فقد عرف الحديث - وهو في معرض تعريف السنة - بقوله : «الحديث : هو الخبر عن الأحداث في الأزمنة الثلاثة، وهو الذي يدخله الصدق والكذب من بين دعائم الكلام الأربع».

والدعائم - كما في هامش أصله - هي الأمر والخبر والاستخبار والرغبة.

ولا يزال انتشاره قائماً حتى يومنا هذا ففي (محيط المحيط) ويطلق - يعني الخبر - على الكلام الغير الإنساني.

■ واختلفوا في تعريفه:

فقيل : هو الذي يدخل فيه الصدق والكذب.

وقيل : هو ما يحتمل الصدق والكذب.

وأجمع أهل المنطق على تعريفه بأنه هو ما احتمل الصدق والكذب لذاته .

ويقابلة الإنشاء.

ويقوم تعريفهما على أساس من المقابلة بين معنيهما.

وعبر العلماء عن الأخبار كمصطلاح علمي بالخبر ، والفرق بين الأخبار والخبر هو أن الخبر وصف للكلام الصادر من المخبر .. والأخبار هو فعل المخبر حالة نطقه بالكلام .

وعبروا عن الكلام المنشأ به بالإنشاء ، بينما الإنشاء هو فعل المتكلّم حال طلبه الإيقاع أو الإيقاع .

ولأجل التناست والتتناغم بين المصطلحين من حيث اللفظ والمعنى عبرت عنهما بالأخبار والإنشاء .

والأخبار - لغة - الإعلام بوقوع الشيء أو لا وقوعه .

والإنشاء - لغة - إحداث الشيء وإيجاده .

ويقول التعريف المنطقي :

الخبر : هو الكلام الذي يحتمل الصدق والكذب لذاته . ويريدون بالصدق - هنا - المطابقة للواقع المخبر عنه ، وبالكذب اللامطابقة للواقع المخبر عنه .

ويهدفون من تقييد التعريف بقولهم (لذاته) إلى أن المطابقة واللامطابقة يوصف بهما الكلام من دون مقارنته بالواقع ، وإنما ينظر إليه مستقلاً وبذاته ، فان كان فيه قابلية أو شائية الاحتمال لمطابقة الواقع أو لا مطابقته فهو الخبر .

جاء في (محيط المحيط) شرعاً للقيد المذكور - وهو (لذاته) - : « أي هو ما يحتملها بالنظر إليه بنفسه ، مع قطع النظر عن قائله ، احترازاً عن كلام الله »

والأنباء ونحوهم ممّن لا شك في إخباره فأنه لا يتحمل الصدق والكذب ولكن باعتبار قائله».

والإنساء: هو الكلام الذي لا يتحمل الصدق والكذب. ويعنون بهذا: إن الكلام الإنساني هو الذي لا واقع له في الخارج.

وعليه: لا إحتمال فيه للمطابقة واللامطابقة.

وقالوا في علم البلاغة :

الخبر : الكلام الذي لنسبته خارج تطابقه هذه النسبة أو لا تطابقه.

والإنساء : الكلام الذي ليس لنسبته خارج تطابقه هذه النسبة أو لا تطابقه. ولا يختلف هذا التعريف عن التعريف السابق إلا بالعبارة فقط أمّا المعنى فواحد.

والذي نلمسه واضحًا في مفهوم التعريف في أعلاه أنه يفترض اشتعمال الكلام دائمًا على نسبة قائمة بين الموضوع والمحمول أو المسند إليه والمسند ، ولأننا أبنا في مبحث الجملة أنّ الجملة ليست إسنادية دائمًا ، فهناك الجملة غير الإسنادية.

ولأنّ وظيفة الكلام تنبع من غاية المتكلّم من النطق به ، والغاية تختلف عند الإنسان فقد تتطلّب أن يعبر عنها بالجملة الإسنادية ، وقد تتطلّب أن يعبر عنها بالجملة غير الإسنادية.

على هذا: لابدّ لنا من صياغة التعريف بعبارة أخرى.

ومن هنا نقول :

الإخبار: هو الإعلام عن وقوع شيء أو لا وقوعه.

والإنساء: هو طلب إيقاع فعل أو لا إيقاعه.

وهذا التقسيم الثنائي للأسلوب ينطبق على اللغات كافة لأنّه نابع من طبيعة حياة الإنسان ومتطلباتها الأساسية.

ولأنّا - في أصول الفقه - نستخلص من الظواهر اللغوية الاجتماعية ما يرتبط والغاية من أصول الفقه ، وهو وضع قواعد لدراسة الفقه الإسلامية ، أو قل التشريع الإسلامي.

والتشريع يقوم على طلب إيقاع الفعل من المكلّف أو طلب عدم إيقاعه تكون أساليبه من نوع الأساليب الإنسانية.

وفي ضوئه: إذا أردنا أن نعرف الأساليب الإنسانية نقول : إنّها التراكيب اللفظية التي استخدمها المشرع الإسلامي لإنشاء الحكم الشرعي وبيان ما يرتبط به من شروط وملابسات.

وتتمثل هذه التراكيب في الآيات القرآنية الخاصة بتشريع الأحكام وملابساتها، والأحاديث الشريفة الخاصة - أيضاً - بتشريع الأحكام وملابساتها.

فوظيفة هذه الأساليب الإنسانية الشرعية هي إبلاغ وتبلیغ الحكم الشرعي.

وبتعبير آخر: إنّها تحمل في طوابيّها الحكم الشرعي.

■ تصنیف الأساليب الشرعية :

صنف الأصوليون ما وصل إلينا من الأساليب الإنسانية الشرعية (الآيات والروايات) وفق المأثور والمتعارف عليه عند الناس في مختلف لغاتهم وعلى مختلف مجتمعاتهم ، لأنّه لم يعهد من المشرع الإسلامي أنّه سلك في خطاباته وحواراته طريقاً يختلف عن هذا المأثور والمعروف ، بل الشأن بالعكس ، فالمستفاد من نصوص التشريع الإسلامي (آيات وروايات) من خلال استقرائها ودراستها مفردات وتركيبات ، أنها جاءت وفق المأثور والمعروف.

وممّن أوضح هذا الوحيد البهبهاني في رسالته (الفوائد الجديدة) - الفوائد ٢٧

- تحت عنوان (إن الأئمة : كانوا يتكلّمون على طريقة المحاورات العرفية) .

فصنّفوها تحت العناوين التالية :

- ١ - الأوامر.
- ٢ - التواهي.
- ٣ - المفاهيم.
- ٤ - العام والخاص.
- ٥ - المطلق والمقيّد.

▣ موضوع البحث فيها :

موضوع البحث في هذه المواد المذكورة هو (تشخيص ظهوراتها) .

يقول أستاذنا الشيخ المظفر في كتابه (أصول الفقه) : «المقصود من (مباحث الألفاظ) تشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عامة، إما بالوضع أو بإطلاق الكلام، تكون نتيجتها قواعد كلية تُنْقَح صغريات أصلية الظهور» .

ويقول السيد مكي العاملی في كتابه (قواعد استنباط الأحكام) : «ولها (يعني مباحث الألفاظ) الأهمية الكبرى في علم الأصول لأن المقصود من البحث فيها تشخيص الظهور في المفردات والجمل، أي تشخيص ما تكون هيئة اللفظ المفرد أو هيئة الجملة ظاهرة فيه ودلالة عليه من عموم أو خصوص أو وجوب أو حرمة أو ندب أو كراهة أو غير ذلك من المعانی التي تكون موضوعاً لحكم شرعی يكون اللفظ واسطة في إثباته» .

وإذا أحرز الظهور، أي عرفنا ما يدلّ عليه اللفظ المفرد أو الجملة نستتبط الحكم الشرعي المتعلق بالموضوع لأن الظهور حجة.

وعليه: فلابد للأصولي من حيث أن مهمته هي معرفة الأدلة والطرق إلى الحكم

الشرعى من أن يبذل الجهد في البحث عن ظواهر الألفاظ .».

ويقول السيد السبزوارى في كتابه (تهذيب الأصول) : « إن جميع ما يذكر في مباحث الألفاظ في صناعة الأصول إنما هو تشخيص صغرىات أصالة حجية الظهور التي هي من أهم الأصول النظامية العقلائية .».

فلا بد من الوقوف عند جميع تلك الصغرىات على باب العرف لأنّه المرجع في ذلك كله » .

■ خطة العمل :

ولكي نتبين معنى ما نقدم بوضوح أكثر لا بد من الدخول إليه ببيان خطوات التعامل مع النص بغية معرفة دلالته ، وهي :

١ - معرفة هل هو مبين أو مجمل .

فإن كان مجملًا ، يتوقف عن الأخذ به ، ويرجع إلى غيره .

وإن كان مبيّناً ينظر :

أ - إن كان نصاً في معناه أخذ بمضمونه من دون التماس دليل على ذلك لأنّ الدلالة النصية يقينية ، وليس وراء اليقين حجة .

ب - وإن كان ظاهراً لابد - أولاً - من معرفة من أي أسلوب هو : أمراً ، نهياً ، مفهوماً ، عاماً الخ .

ج - وعند معرفة أسلوبه تلتمس القاعدة الأصولية في تحديد وتشخيص ظهور العنوان الذي إندرج تحته النص ، أي معرفة هل أنّ العام له ظهور في العموم ، وهل أنّ الأمر له ظهور في الوجوب ، .. والخ .

فمهمة الأصوليين في التعامل مع هذه المواد المذكورة في أعلاه (الأوامر والنواهي .. والخ) تمثل في البحث عن دلالاتها العرفية ، أو قل دلالاتها اللغوية

الاجتماعية ، ليضعوا بين يدي الفقيه الضوابط والقواعد التي تساعده على تشخيص ظهورات صغيرات هذه المواد المتمثلة في مضمون المفردات الشرعية من آيات وروايات.

وتزكّف أقىسة الإستدلال وفق التعليمات المنطقية كالتالي :

- المفردة :

«اتقوا الله وذرروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين».

- التطبيق :

- أ - (ذروا) فعل أمر + وكل أمر ظاهر في الوجوب = فذرروا ظاهر في الوجوب.
ب - ذروا ظاهر في الوجوب + وكل ظاهر حجّة = فذرروا حجّة.

- النتيجة :

الحكم المستفاد من الآية الكريمة هو وجوب ترك ما بقي من الربا.
محور البحث الأصولي هو دراسة الدلالة الظاهرة للمواد المذكورة لتكون كبريات لمفردات وهيئات النصوص الشرعية (الأيات والروايات).

■ مرجع التحديد :

وفي ضوء ما ذكرناه من أنّ المشرع الإسلامي سلك طريقة الناس في خطابه وحواره يكون المرجع في تشخيص ظهورات هذه المواد هو العرف ، أو قل الفهم العرفي.

■ ملاحظة :

قد يؤخذ على الكثير من الكتب الأصولية تصنيفها المجمل والمبيّن في آخر القائمة.

وما يفرض - من ناحية منهجية - أن يكون في أول القائمة ، وذلك لأنّ الأوامر

والنواهي والعمومات والخصوصيات والمفاهيم والمطلقات والمقيدات فيها المبيّن وفيها المجمل ، فلابدّ من معرفتهما (أعني المبيّن والمجمل) مسبقاً ليمكن تحديد الموقف للتعامل مع الأوامر والنواهي الخ ، أخذًا أو توقفاً . ذلك لأنّ الذي يستدلّ به من مفردات وهيئات شرعية كصغريات لكبريات هذه العواد هي من المبيّنات لا المجملات .

الأواخر

الأوامر جمع ، مفرده (أمر) بفتح الهمزة وسكون الميم . وقد تناول الأصوليون (الأمر) بالبحث من جانبِي مادته وصيغته ، وسنسر على هدي ما ساروا عليه ، فاتئاع السلف قد يعفي عن شيء مما سلف .

■ مادة الأمر :

مادة الشيء : هي أصوله وعناصره التي بها يتكونون .

وهي - هنا - الحروف التي تتألف منها كلمة (أمر) التي هي : (أ.م.ر) .

وقد حثّ الأصوليون مادة (أ.م.ر) من ثلاث جهات :

١ - في الجهة الأولى : استعرضوا المعاني التي ذكرت في اللغة العربية لهذه المادة ، والتي استفیدت من الاستعمالات العربية .

ثم بحثوا عن الوضع لكلّ من هذه المعاني :

- هل اللفظ (الحروف) موضوع لأحدٍ منها فيكون استعماله فيه حقيقة وفي مaudاه مجازاً .

- أو أنه موضوع للجميع بأوضاع متعددة فيكون من نوع المشترك اللغطي .

- أو أنه مشترك معنوي بين جميع المعاني ، أي أنه موضوع لقدر الجامع بينها .

- أو أنه مشترك معنوي بين عدّة منها ، ومشترك لغطي بين جامع تلك العدّة وما عدّها .

وسلكوا في بحث هذه النقطة مسلكاً فيه شيء غير قليل من البعد عن طبيعة اللغة والعرف حيث اعتمدوا التقديرات العقلية والاستنتاجات الشخصية .

ولهذا لا أرى فائدة في الإطالة بذكرها ومناقشتها .

والقريب منها إلى طبيعة اللغة والبحث في قضيائهما ما ذكره الشريف المرتضى في كتابه (الذرية) حيث ذكر أنَّ الأمر يستعمل في القول والفعل، وذكر أنَّ البعض ذهب إلى أنَّه موضوع للقول فهو حقيقة فيه، ويأتي استعماله في الفعل على نحو المجاز.

وأنَّ البعض الآخر ذهب إلى أنَّه موضوع لكلِّ منهما فهو مشترك لفظي بينهما، واستعماله في كلِّ منهما استعمال حقيقي.

ونصله من بعده الفخر الرازي، قال في كتابه (المحصول) : «اتتفقوا على أنَّ لفظة (الأمر) حقيقة في القول المخصوص (ويعني به الوجوب).

واختلفوا في كونه حقيقة في غيره.

وزعم بعض الفقهاء: أنَّه حقيقة في الفعل أيضاً.

والجمهور على أنَّه مجاز فيه.

وزعم أبو الحسين البصري: أنَّه مشترك بين القول المخصوص وبين (الشيء)، وبين (الصفة)، وبين (الشأن) و(الطريق).

والمحترار: أنَّه حقيقة في القول المخصوص فقط ».

واختار الشريف المرتضى الرأي الثاني - وهو أنَّه مشترك بين القول والفعل - مستدلاً على صحته بالاستعمال العرفي.

ومنهج البحث العلمي يفرض علينا الرجوع إلى المعجمات اللغوية العربية المتخصصة بدراسة دلالات المواد اللغوية ، لأنَّ بحثنا في هذه المادة قائم على أساس أنَّ النصوص الشرعية التي نتعامل معها هي عربية اللسان.

وأهمَّ معجم لغوي عربي يبحث في دلالات المواد اللغوية عن طريق إرجاعها إلى أصولها العربية ، وهو ما يصطلط عليه عند اللغويين العرب بـ(الاشتقاق الأكبر)، هو (معجم مقاييس اللغة) للعالم اللغوي أبي الحسين أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ) ، وهو من المعاجم الموثقة والمعتمدة.

وأهمَّ معجم لغوي عربي يقارن بين دلالة مادة الكلمة في اللغة العربية وأخواتها الساميات ثمَّ يستقصي أصولها العربية هو (المعجم الكبير) من إصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، وهو أيضاً موثق ومحتمد.

ولأجله سيكون هذان المعجمان المصدر لبحثنا في مادة الأمر.

٢ - وفي الجهة الثانية تناول الأصوليون اشتراط الرتبة (العلو والاستعلاء) في الطلب ليكون أمراً.

٣ - وفي الجهة الثالثة بحثوا الطلب الذي يدلُّ عليه الأمر :

- هل هو على نحو الوجوب.

- أو على نحو الاستحباب.

- أو هو للجامع بينهما.

ونأتي على هاتين الجهتين عرضاً وبحثاً بعد معالجة الجهة الأولى ، وذلك بال التالي :

قال ابن فارس : «الهمزة والميم والراء أصول خمسة :

١- الأمر، من الأمور.

٢- والأمر، ضد النهي.

٣- والأمر، النماء والبركة، بفتح الميم (يعني ميم أمر).

٤- والمعلم (يعني العلامة).

٥- والعجب ».

ويريد بالأصول والتي عبر عنها في عنوان الكتاب بـ (المقاييس) : المعاني

التي ترجع إليها جميع المعاني الأخرى التي ترتبط بها باعتبارها فروعًا لها.

فهي هي إحصاءاته لمعاني مادة (أم ر) تكون معانيها الأصول هي المعاني الخامسة التي ذكرها ، وكل المعاني الأخرى التي تذكر للمادة ترجع إليها.

ويعني بالمعنى الأول (الأمر من الأمور) الحال والشأن ، قال : « فأمّا الواحد من الأمور فقولهم (هذا أمر رضيته) و (أمر لا أرضاه) وفي المثل (أمر ما أتى بك) ، ومن ذلك في المثل : (الأمر ما يسوّد من يسوّد) ... ».

ويعني بالمعنى الثاني (الأمر ضد النهي) الطلب (طلب إيقاع الفعل) ، قال : « والأمر الذي هو نقىض النهي : قوله (افعل كذا) .

قال الأصمي : يقال : (لي عليك أمْرَةً مطاعة) ، أي لي عليك أن آمرك مرّة واحدة فتطيعني .

قال الكسائي : (فلان يؤامر نفسه) أي نفس تأمره بشيء ونفس تأمره بأخر.

وقال : (إنه لأمر بالمعروف ونهي عن المنكر) - و - (من قوم أمر).

ومن هذا الباب : الأمْرَة والإمارة ، وصاحبها أمير ومؤمر .

قال ابن الأعرابي : (أَمْرُتُ فلاناً) أي جعلته أميراً ، و (أمرته) و (أمرته) كل هنّ معنى واحد .

وقال ابن الأعرابي : (أَمْرَ فلان على قومه) إذا صار أميراً .

ومن هذا الباب : (الأمر) الذي لا يزال يستأمر الناس ويتهي إلى أمرهم .

قال الأصمي : الأمْرُ : الرجل الضعيف الرأي الأحمق ، الذي يسمع كلام هذا وكلام هذا فلا يدرى بأي شيء يأخذ ، قال :

إذا قيد مستكرهاً أصحابها

ولست بذري رثية إمَرِ

وأَمَّا النماء فقال الخليل : الأمر النماء والبركة ، وامرأة أمرة أي مباركة على زوجها.

وقد أمر الشيء ، أي كفر.

وأَمَّا المعلم والموعد فقال الخليل : الأمارة الموعد.

قال الأصمعي : الامارة : العلامة ، تقول : اجعل بيني وبينك أمارة وأمارا ، قال : إذا الشمس ذرت في البلاد فإنها أمارة تسليمي عليك فسلّمي
وأَمَّا العجب فقول الله تعالى : «لقد جئت شيئاً إمراً».

وفي (المعجم الكبير) : «أَمْرٌ : تدلّ المادة في العربية الجنوبية القديمة على معنى الأمر والطلب.

ومن مشتقات المادة في الجشية :

أَمْرٌ : *amm ara* بَيْنَ.

و ^{أَمْرٌ} *a m ara* : عرف ، أدرك.

وتدلّ المادة على معنى القول في الأسرتين الكنعانية والأرامية.

وفي الأكديّة : *amaru* أمار : رأى ، نظر .

ويقع في معانيها الأصول سبعة هي :

١ - الطلب.

٢ - التشاور.

٣ - الولاية.

٤ - الكثرة.

٥ - الحال والشأن.

٦ - العلامة.

٧ - العجب.

ومثّل لكل منها واستشهد بالقرآن الكريم والحديث الشريف والشعر العربي القديم.

ويمكّنا إضافة معنى ثامن هو : النصيحة.

يقال : (أمرت فلاناً أمرة) أي أمرته بما ينبغي له من الخير ، قال بشر بن سلوة :

ولقد أمرت أخاك عمراً أمره
فعصى وضيعه بذات العجرم

ويقال : (أمرت فلاناً أمري) ، أي أمرته بما ينبغي لي أن أمره به ، قال دريد بن الصمة :

أمرتهمو أمري بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرشد إلاّ ضحى الغد

وفي رواية : (فلم يستبينوا النصح) ، وهي أوضح في الدلالة على المقصود.

ويمكّنا أيضاً أن نصف المعانى اللغوية لمادة (أمر) إلى صفين ، هما :

١ - الأمر الانسائى :

وهو الأمر الذي يضم المعانى التالية :

- الطلب .

ويدخل ضمن الطلب :

- الأمر بمعنى طلب إيقاع الفعل .

- الشاور ، وهو طلب المشورة .

- النصيحة ، وهي طلب إبداء الرشد والنصائح.

- العَجَب ، وهو إبراز وإظهار العجب.

٢- الأمر الإخباري:

ويضم العناوين التالية : الولاية (الامارة) ، الكثرة ، الحال والشأن ، المعلم (العلامة).

ومن الفروق بين الأمرين الإنساني والإخباري : أنّ الأول منهما (أعني الأمر الإنساني) يجمع على أوامر ، والثاني على أمور.

وبناءً على رأي اللغويين من أنّ كلّ معنى مستقل هو من المعاني الأصول للكلمة ، ومن أنّ المعنى الأصل تستعمل فيه الكلمة استعمالاً حقيقةً ، يكون الأمر مشتركاً لفظياً بين المعاني التي ذكرت ، خمسة أو سبعة أو ثمانية أو أكثر.

وعلى هدي المنهج الذي اتبّعه الأصوليون يأتي ما ذكره الشريف المرتضى أقرب بعد اعتبار الأمر الإنساني قوله ، وهو تام فيه ، واعتبار الأمر الإخباري فعلاً وهو الغالب فيه.

والذي تعنينا معرفته هنا ونحن ندرس دلالة الأساليب الإنسانية هو الأمر بمعنى طلب إيجاد الفعل لأن الأوامر الشرعية هي من هذا النوع ، وهذا يتطلب منا أولاً أن نحدد معنى الأمر ، ثم نتعرف مصاديقه :

- عُرِفَ الأمر في (المعجم الكبير) بالطلب على سبيل الاستعلام.

ويؤخذ عليه :

أنّ من المعلوم - نحوياً - أنّ الطلب يشمل الأمر والنهي ، والفرق بينهما أنّ الأمر طلب إيقاع الفعل ، والنهي طلب عدم إيقاعه.

وعليه : فلابدّ من تقييد الطلب - هنا - بطلب إيقاع الفعل ، فنقول :

الأمر : هو طلب إيقاع الفعل على سبيل الاستعلاء.

ويراد بقيد (على سبيل الاستعلاء) أنه يشترط في الطلب لكي يكون أمراً أن يصدر من العالى إلى من هو أدنى منه مستوى ، أي أن يصدر من سلطة تتمتع بقوة الإلزام كإله تعالى في التشريعات الإلهية ، وكالدولة في التشريعات البشرية (القوانين الوضعية).

أما مصاديقه فتتمثل في النصوص الأمرا ، وهي النصوص الصادرة من المشرع حاملة حكماً شرعياً أو حكماً قانونياً.

ولكل لغة من اللغات صيغ معينة تستخدم في الأمر.

وسيأتي الحديث عن صيغ الأمر العربية في المبحث الذي يليه.

وممّا ورد من استعمالات لمادة (أمر) في القرآن الكريم المفردات التالية :

- « قُلْ أَمْرَ رَبِّيْ بِالْقَسْطِ وَأَقِيمُوا وَجْهَكُمْ عَنْ كُلِّ مَسْجِدٍ ».

- « لَا خَيْرٌ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمْرَ بِصَدْقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ ».

- « قَالَ مَا مَنْعَكَ أَنْ تَسْجُدَ إِذَاً أَمْرَتَكَ ».

- « وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حِيَثُ أَمْرَهُمْ أَبْوَهُمْ ».

- « عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غَلَاظٌ شَدِيدٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمْرَهُمْ ».

- « أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْهَوْنَ أَنفُسَكُمْ ».

- « وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ ».

- « وَمَنْ يَتَبَعْ خَطُوطَ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ».

- « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ قُوْذُوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلَهَا ».

- « وَأَمْرُ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ ».

- « وأمْرَنَا بِتِسْلِم لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ».

- « وَأَمْرَתُ أَنْ أَسْلِم لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ».

- « الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ ».

■ (اعتبار الرتبة) :

وكم تقدم أن المحت إلى أن الأصوليين اعتبروا الرتبة في الأمر.

قال الشريف المرتضى في (الذرية) : « فصل في اعتبار الرتبة :

إعلم آنَّه لا شبهة في اعتبارها لأنَّهم (يعني العرف) يستقبحون قول القائل :
(أمرت الأمير) أو (نهيته)، ولا يستقبحون أن يقولوا : (أخبرته) و(سألته)،
فدلل على أنها معتبرة.

ويجب أن لا يطلق (لفظ الأمر) إلا إذا كان الأمر أعلى مرتبة من المأمور.

وأما إذا كان دون رتبته أو كان مساوياً له فإنه لا يقال : أمره.

والنهي جار مجرى الأمر في هذه القضية».

ويقول الشيخ مغنية في كتاب (علم أصول الفقه) : « قالت طائفة من
الأصوليين القدامى والجدد : إنَّ العلو والاستعلاء أو أحدهما جزء أو قيد مدلول
الأمر احترازاً عن الدعاء والالتماس.

ومرادهم بالعلو : سمو المكانة في الواقع ونفس الأمر.

وبالاستعلاء : إظهار العلو ، سواء أكان لهذا الإظهار ، واقع أم لم يكن ».

والحق أنَّ اعتبار العلو هو الحق « لشهادة العرف والوجдан بأنَّ الطلب الصادر
من العالى أمر سواء كان (الأمر) مستعلياً أو مستخفاً بجناحه ، وعدم صحة
إطلاق الأمر على طلب السافل المستعلي إلا على سبيل العناية ، وتقييمه على
اذعاته أنَّ طلبه أمر»^(١).

(١) - انظر : متنبي الأصول ١١٢/١

■ (دلالة الماءدة) :

اختلف الأصوليون في الحكم الشرعي الذي يستفاد من الأمر عند تجرده ، أي عدم اقترانه بقرينة تعين المراد منه.

وأهم الأقوال في المسألة هي :

١ - أن الأمر دال على الوجوب.

فيكون استعماله فيه حقيقة ، وفي سواه مجازاً يحتاج إلى القرينة الصارفة .
 واستدلّ له بأنه « لا فرق عند العرف بين قول الشارع (أمرت) وقوله (أوجيتك) أو (فرضت) أو (كتب عليكم) ... ». .

ويأن (الطلب في الوجوب والاستحباب بمعنى واحد وهو البعث وتحريك المأمور نحو إتيان الشيء ، فإذا لم يجيئ ترخيص بالترك من طرف الأمر يتزعزع منه الوجوب ، وإذا جاء بالترخيص بالترك يتزعزع منه الاستحباب .

فمنشأ انتزاع الوجوب صرف الطلب بدون أي مؤنة ، ومنشأ انتزاع الاستحباب - ليس صرف الطلب ، بل هو الترخيص في الترك »^(١).

واستدلّ أيضاً بعض النصوص الشرعية ، مثل :

- قوله تعالى : « فَلَا يَحِدُّنَّ الَّذِينَ يَخْالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ».

بتغريب أن وجوب الحذر من المخالفات لا يكون إلا إذا كان الأمر للوجوب.

- قوله تعالى : « مَا مَنَعَكُمْ أَنْ تَسْجُدُوا إِذْ أَمْرَتُكُمْ ».

بتغريب أن التوبیخ لا يقال إلا عند مخالفات الأمر الإلزامي وهو دليل أن الأمر للوجوب.

- قوله ﷺ : (لولا أن أشّق على أمتي لأمرتهم بالسواء).

بتقرير أن المنشأة لا تكون إلا إذا كان الأمر للوجوب.

٢- إن الأمر دال على القدر المشتركة بين الوجوب والاستحباب.

واستدلوا لهذا بصحّة القسمة إليهما حيث يقال : الأمر منه وجوب ومنه ندب.

وتناقش الإستدلالات المذكورة بالتالي :

١ - مرادفة أمرت لأوجب ليس ذلك دانما ، وإنما إذا كان الأمر في صدد التشريع الإلزامي ، أو إخباراً عن أمر وجوبي أفيد وجوبه من الصيغة ، وفيما عداه لا يرافق العرف بينهما.

٢- إذا كان كل من الوجوب والندب يشتراكان في أنهما بعث وتحريك للمامور، فإن هذا يعني أن البعث مشترك لفظي بينهما بما يلزم بافتقار كل منهما إلى القرينة، وهو القيد الاحترازي الذي هو المنع من الترك في الوجوب ، والترخيص بالترك في الندب ، واعتبار الوجوب متزعاً من صرف الطلب دعوى بلا بينة.

٣- أمّا النصوص الشرعية التي استدلّ بها.

- ففي الآيتين : الأمر إخبار عن أمر صادر بالصيغة.

فالآية الأولى هي جزء من الآية ٦٣ من سورة النور ، ونصّها : « لا تجعلوا دعاء الرّسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً قد يعلم الله الذين يتسلّلون منكم لِوَادِأْ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ».

وفسر الضمير في (أمره) بعودته إلى النبي ﷺ ، والمراد به دعاؤه ﷺ ودعوته، فالقضية - هنا - قضية خارجية.

وفسر - أعني الضمير - بعودته إلى الله تعالى ، والمراد به قوله (لا تجعلوا بتأنيله بـ(أجيبوا دعاء الرسول)).

والتفسير الأول أوجه ، لأن التأويل خلاف الأصل ، ولأن ظاهر السياق يفيد التفسير الأول.

وعليه: لا يتم الإستدلال بالأية لأنها على نحو القضية الخارجية.

أما الآية الثانية فإنها تشير إلى الأمر المذكور في قوله تعالى: «إِذْ قُلْنَا لِلملائكة اسْجُدُوا لِلنَّبِيِّ إِبْرَاهِيمَ أَبِنِي وَاسْتَكْبِرُوكَانِ مِنَ الْكَافِرِينَ» ، والأمر فيها مقترن بما يدل على الوجوب وهو قوله (أبي واستكبر) ، لأنه ذم والذم لا يكون إلا على ترك الواجب.. والمطلوب أن تدل مادة الأمر مجردة عن القرينة الدالة على الوجوب ، وهو غير متأت هنا.

- وفي الحديث ، فإن الأمر المزمع إصداره من النبي ﷺ بقرينة (لولا أشـقـ) أيضاً هو الوجوب.

والمطلوب دلالة مادة الأمر على الوجوب بنفسها ، أي مع التجرد عن القرينة.

٤ - أما القسمة لا تعني أنه للقدر المشترك ، وإنما تعني أن له معنين وهو مستعمل في كل منها.

وبعد هذه المناقشة المتواضعة ، فالطريق السوي الموصى إلى المطلوب في دلالة مادة الأمر هو أن ينظر إلى النصوص الشرعية التي استعملت فيها المادة ، ثم يقرر ما يستفاد منها.

وبملاحظة النصوص الشرعية الواردة في القرآن الكريم وجذناها تنقسم إلى :

١ - فئة استعملت فيها الكلمة إخباراً يشير إلى تشريع قد صدر بصيغته الخاصة به ، وليس بكلمة (أمر) أو أحد تصريفاتها ، وهذه مثل :

- «وَأَمْرَتُ أَنْ أَسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ».

- «وَأَمْرَنَا لِنَسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ».

فإنهما إخبار عن أمر قد صدر بصيغته الخاصة به ، وهي - والله العالم - (أسلم) و (أسلموا).

٢- فتة استعملت فيها الكلمة إنشاء يطلب به إصدار الأمر بصيغته الخاصة به ، وهذه مثل :

- «أمر أهلك بالصلوة».

أي - والله العالم - قل لهم : (صلوا).

فهذه ليست في صدد التشريع ، فإذا حملت على الوجوب فلتصدورها من المولى إلى العبد.

وتقدير نوعية الحكم في هاتين الفتختين من الأوامر يرتبط بالأمر الصادر بصيغته أو الأمر الذي سيصدر بصيغته أيضاً ، فإن كان ذلك واجباً كان هذا مثلاً ، وإن كان ندباً كان هذا ندباً.

٣- فتة تستعمل فيها كلمة الأمر وسيلة تشريع ، وهذه مثل قوله تعالى : «ان الله يأمركم أن تؤذوا الأمانات إلى أهلها».

ففي أمثل هذه يأتي التساؤل : هل هي للوجوب أو لغيره ، أي إنها هي محور البحث عن دلالة مادة الأمر.

هنا نقول : إن الأوامر إذا كانت طلباً لإيقاع الفعل فإنها تقترب دائماً بالجزاء .
 ونوعية الجزاء هي التي تكشف لنا عن نوعية الأمر ، هل هو على نحو الإلزام مع المنع من الترك ، أو هو على نحو الإلزام لكن مع الترخيص بالترك .
 فإن كان الجزاء ثواباً فقط فإن الأمر للندب ، وإن كان الجزاء ثواباً على الفعل وعقاباً على الترك فالأمر للوجوب .
 وفي الآية الكريمة لأن الأمانة التي هي حق الغير ، يعاقب المكلّف عند عدم ردّها لأهلها يكون الأمر فيها للوجوب .

وهذا الذي ذكرناه يقتضينا حمل دلالة الأمر على الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب.

والجزاء هو قرينة التعيين.

﴿ هيئة الأمر : ﴾

ويقال لها صيغة الأمر وهو الاسم الذي اشتهرت به على ألسنة الأصوليين. وصيغة الكلمة : هيئتها الحاصلة من ترتيب حروفها وحركاتها ، أو قل : هي الشكل اللفظي الذي تقولب فيه المادة ، ذلك أن الكلمة تتألف من عنصرين أساسيين هما :

- المادة : وهي حروفها وحركاتها.

- الهيئة : وهي الشكل الذي تصاغ به.

والمادة والهيئة للكلمة كوجهي العملة النقدية ، فلا تكون الكلمة كلمة إلا بهما معاً متكاملين.

والأصوليون عندما عنونوا بحوثهم في موضوع الأوامر (مادة الأمر) و (صيغة الأمر) لم يقصدوا المادة والصيغة لكلمة واحدة ، وإن كان كلامهم قد يوهم هذا ، وإنما أرادوا بمادة الأمر مادة كلمة أمر خاصة ، وهي الحروف التي تألفت منها هذه الكلمة وهي (أم ر). وليس مرادهم مادة هيئة كل فعل أو كل عبارة تدلّ على الطلب الأمري.

وأرادوا بهيئة الأمر أو صيغة الأمر كل صيغة تفيد الطلب الأمري مع آية مادة كانت (أم ر) وغيرها من المواد المستعملة في اللغة وعند العرف.

وقد تناول بحثهم صيغة الأمر من جهتين ، هما :

١ - معاني صيغة الأمر المستعملة فيها في اللغة العربية.

٢- المعنى الشرعي الذي تدلّ عليه الصيغة.

□ (هيئات الأمر) :

ولأنه ليس للأمر في اللغة العربية صيغة واحدة فقط ، وإنما فيها أكثر من صيغة يقتضينا منها منهج البحث أن نذكر صيغ الأمر على اختلافها في اللغة العربية كجهة ثلاثة ، وأن نبدأ بها أولاً ، وهي :

١- فعل الأمر :

نحو قوله تعالى : « إِنَّا قَمْتُ لِلصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيهِكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسِحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْهُرُوهَا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضِي أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدُكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَا مَسْتَعِنُ النِّسَاءُ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيْمِمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسِحُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيهِكُمْ ».

٢- الفعل المضارع المقترب بلام الأمر :

كقوله سبحانه : « إِذَا كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَقِمُتُ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكُمْ وَلِيَأْخُذُوا أَسْلَحَتِهِمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلَيَكُونُوا مِنْ وَرَاءِكُمْ وَلَتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يَصْلُوا فَلَيَصْلُوا مَعَكُمْ وَلِيَأْخُذُوا حِزْرَهُمْ وَأَسْلَحَتِهِمْ ».

وقوله : « وَلِيَضْرِبُنَّ بِخَمْرِهِنَّ عَلَى جِيوبِهِنَّ ».

٣- اسم فعل الأمر :

مثل قوله عزوجل : « قُلْ هَلْمَ شَهِدَأُكُمْ الَّذِينَ يَشَهِدونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَمَ هَذَا » ، وقوله : « قُلْ تَعَالَوْا أَتُلُّ مَا حَرَمَ رَبَّكُمْ عَلَيْكُمْ » ، وقوله : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يُضَرُّكُمْ مِنْ ضَلَالٍ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ».

٤- الجملة الفعلية المقصود بها الإنشاء :

كقوله تعالى : « سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يَرِيدُونَ أَنْ يَأْمُنُوكُمْ وَيَأْمُنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّ مَا رَدَوْا

إلى الفتنة ارتكسوا فيها فان لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكتفوا أيديهم فخذلهم واقتلوهم حيث ثقفتموه وأولئك جعلنا لكم عليهم سلطاناً مبيناً»، قوله: «ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً»، قوله: «المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قُروء». (٣)

٥- الجملة الاسمية المقصود بها الإنشاء:

قوله تعالى: «ان الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقتاً».

٦- المصدر النائب عن فعل الأمر:

نحو قوله عزوجل: «فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أخذتموهم فشندوا الوثاق فاما ماتوا بعدها فداءً حتى تضع الحرب أوزارها».

ان هذه الصيغ الأمريكية المستعملة في القرآن الكريم وأمثالها هي ذاتها المستعملة عند أهل اللغة العربية حال نزول القرآن الكريم وحتى الآن.

وقد دأب الأصوليون على إدراج هذه الصيغ تحت عنوان (صيغة إفعل) لأن صيغة إفعل أكثر شيوعاً في الاستعمالات الاجتماعية ولأجل الاختصار أيضاً.

وأضاف إليها بعضهم عبارة (وما في معناها) فكان عنوانه: (صيغة إفعل وما في معناها) - كما في (المعاليم) لكي تشمل بقية الصيغ.

■ (معاني صيغة الأمر):

يراد بها المعاني التي وضعت لها صيغة الأمر ، أو قل: المستعملة فيها استعمالاً حقيقياً.

وقد بلغ بها ابن النجاشي الحنبلي في كتابه (شرح الكوكب المنير) خمسة وثلاثين معنى ، ذكرها كاملة مع التمثيل لكل معنى.

من ذلك :

- الوجوب « أقيموا الصلاة ».

- والندب « كاتبوا لهم ».

- والامتنان « كلوا مثوا رزقناكم ».

- والإكرام « ادخلوها بسلام ».

- والتعجيز « فأتوا بسورة من مثله ».

- الامتهان « كونوا فردة خاستين » .. الخ ».

وفي هذا الذي ذكر خلط واضح بين المعنى النحوي الصرفي والمعنى البلاغي. ذلك أنَّ الذي يبحث في دلالات الصيغ ومعانيها هو علم النحو بعامة ، وعلم الصرف بخاصة.

ويصطلح - لغوياً - على المعاني الصرفية والأخرى النحوية بالمعنى الأولية. وهناك المعاني الثانوية ، وهي المعاني البلاغية التي تدرس في علم المعاني ، والتي يريدون بها الأغراض أو الغايات أو المقاصد التي من أجلها يقول المتكلِّم كلامه وفق مقتضى الحال أو حسبما يتطلَّب الموقف.

والفرق بين هذين النوعين من المعاني ، أنَّ المعنى النحوي الصرفي هو المعنى الحقيقي للصيغة ، والمعنى البلاغية - بالنسبة إليه - معانٍ مجازية.

ولصيغة الأمر - عند الصرفيين - معنى واحد هو الوجوب.

أما معانيها البلاغية أو المجازية فكثيرة ، منها :

١- الإلتماس ، كقولك لمساويك في الرتبة : (أعطني هذا الكتاب) .

٢- الدعاء ، نحو « ربنا آتينا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وفتنا عذاب النار »

٣- التمني ، كقول أمير القيس :

ألا أيّها الليل الطويل ألا انجل

٤- **التعجيز**، قوله تعالى : «**فَأُتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مُّثْلِهِ**».

٥- **التهديد**، قوله تعالى : «**اعمِلُوا مَا شَنْتُمْ**».

٦- **التحقيق**، قوله تعالى : «**كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا**».

٧- **التسوية**، قوله تعالى : «**فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ**».

٨- **الامتنان**، قوله تعالى : «**فَخُلُوا مِمَّا رَزَقَنَّا لَهُمْ**»^(١).

والذى يهمّنا - هنا - معرفة معناها الشرعي ، أو قل (تشخيص ظهورها)

ونبدأ هذا ، بذكر الأقوال الأصولية في المسألة :

- في كتاب (معالم الدين) : « صيغة أ فعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الأقوى وفاقاً لجمهور الأصوليين .

- وقال قوم : إنّها حقيقة في الندب فقط .

- وقيل في الطلب ، وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب .

- وقال علم الهدى للله : إنّها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً في اللغة ، وأمّا في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط .

- وتوّقف في ذلك قوم فلم يدرروا اللوجوب هي أم للندب .

- وقيل : هي مشتركة بين ثلاثة أشياء : الوجوب والندب والإباحة .

- وقيل : للقدر المشترك بين هذه الثلاثة ، وهو الأذن .

(١)-أنظر :

- مختصر النحو للمؤلف : أسلوب الأمر .

- تشخيص البلاغة له أيضاً : الإنشاء .

- وزعم قوم : أنها مشتركة بين أربعة أمور ، وهي الثلاثة السابقة والتهديد.

- وقيل فيها أشياء أخرى لكنها شديدة الشذوذ ، بيتة الوهن ، فلا جدوى في التعزّض لنقلها .».

والذكر في (الذرية) للشريف المرتضى علم الهدى هو قوله بأن صيغة افعل مشتركة اشتراكاً لفظياً بين الوجوب والإباحة ، قال : « اختلف الناس في صيغة الأمر :

- فذهب الفقهاء كلهم وأكثر المتكلمين إلى أن للأمر صيغة منفردة مختصة به ، متى استعملت في غيره كانت مجازاً ، وهي قول القائل لمن هو دونه في الرتبة (إفعل).

- وذهب آخرون إلى أن هذه اللفظة مشتركة بين الأمر والإباحة ، وهي حقيقة فيما ، ومع الإطلاق لا يفهم أحد منها ، وإنما يفهم واحد دون صاحبه بدليل ، وهو الصحيح.

والذي يدل عليه : أن هذه اللفظة مستعملة بلا خلاف في الأمر والإباحة في التخاطب والشعر والقرآن ، قال الله تعالى : « أقيموا الصلاة » وهو أمر ، وقال سبحانه : « وإذا حللت فاصطادوا » وهو مبيح ، وكذلك قوله تعالى : « فإذا قضيتم الصلاة فانتشروا في الأرض » ، والانتشار مباح غير مأمور به ، وظاهر الاستعمال يدل على الحقيقة .».

ورأينا في مقال صاحب المعالم أن الجمهور يذهب إلى أن صيغة (إفعل) ظاهرة في الوجوب ، وقوى (أعني صاحب المعالم) هذا الرأي .

استدل القائلون بظهور الصيغة في الوجوب بالأدلة التالية :

١- الفهم العرفي :

قال في (المعالم) : «إِنَّا نقطع بِأَنَّ السَّيِّدَ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ : (إِفْعُلْ كَذَا) فَلَمْ يَفْعُلْ عَدْعَاصِيًّا ، وَذَمَّهُ الْعُقَلَاءُ ، مَعْلَمَيْنِ حَسْنَ ذَمَّهُ بِمَجْرِدِ تَرْكِ الْإِمْتَالِ ، وَهُوَ مَعْنَى الْوَجْبِ ».»

وقال مغنية - وهو من القائلين بظهور الصيغة في الوجوب - : «كُلُّ النَّاسِ يَفْهَمُونَ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ الْبَدْوِيَ إِذَا قَالَ لِوَلْدِهِ (أَعْقَلُ النَّاقَةِ) فَإِنَّهُ لَا يَرْضِي عَنْهُ إِلَّا إِذَا صَدَعَ بِالْأَمْرِ ، وَنَفْسُ الشَّيْءِ إِذَا قَالَ الْحَضْرِيَ لِسَائِقِ سِيَارَتِهِ (ضَعْفُهَا فِي الْمَرَآبِ) ، وَيَرَوْنَ الْوَلَدَ أَوِ السَّائِقَ عَاصِيًّا يَسْتَحِقُ الذَّمَّ إِذَا هُوَ تَرْكٌ وَأَهْمَلٌ ، وَلَا تَنْفَعُهُ الْمَعْذِرَةُ بِأَنَّ صِيَغَةَ افْعُلْ لَوْحَدَهَا بِلَا قَرِينَةٍ لَا تَدْلِلُ عَلَى الْإِلَزَامِ وَالْوَجْبِ ».»

٢- النصوص الشرعية ، مثل :

«وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَرْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ ».

«فَإِنَّهُ - سَبِحَانَهُ - ذَمَّهُمْ عَلَى مُخَالَفَتِهِمْ لِلْأَمْرِ ، وَلَوْلَا أَنَّ الْوَجْبَ لَمْ يَتَوَجَّهْ إِلَيْهِ الذَّمَّ ».»

٣- الإدراك العقلي :

يقول أستاذنا المظفر : «والحق آثارها (يعني الصيغة) ظاهرة في الوجوب ، وشأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الأمر من أن الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعة أمر المولى ووجوب الإنبعاث عن بعضه قضاءً لحق المولوية والعبودية ، ما لم يرخص نفس المولى بالترك ويأذن به ، وبدون الترخيص فالامر لو خلي وطبعه شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعة ».»

هذه محصلة ما ذكره.

غير أن البحث في المسألة يفرض علينا الرجوع إلى النصوص الشرعية

الأمرية، والوقوف على المعاني الشرعية التي استعملت فيها من قبل المشرع نفسه.

وعند ذلك سوف نرى :

- أن بعضها مستعمل في الوجوب.

- وبعضها مستعمل في الندب.

- وبعضها مستعمل في الإباحة.

وأن حملها على أي منها كان يستفاد من قرينة الجزاء الشرعي.

ولا أراني بحاجة إلى ذكر أمثلة لذلك لأن النصوص كلها على هذا.

ومن هنا ندرك أن الصيغة غير المقترنة بما يعين المراد منها لا ظهور لها إلا في مطلق جواز الإتيان بالفعل.

وهذا يعني أنها للقدر المشترك بين الوجوب والندب والإباحة وهو الجواز.

ويتم تعين أي واحد من هذه الثلاثة هو المراد شرعاً، بقرينة الجزاء.

فما يكون الجزاء فيه ثواباً على الفعل وعقاباً على الترك فهو الوجوب، وما يكون الجزاء فيه ثواباً على الفعل ولا عقاب على تركه فهو الندب.

وما لا جزاء على فعله ولا على تركه فهو الإباحة.

□ التطبيق :

بعد أن تبيّنا - نظرياً - دلالة الأمر مستمدّين بذلك من التعاملات العرفية والاستعمالات الشرعية ، ننتقل إلى دور التطبيق مجibin على التساؤل التالي :

١ - كيف يتعامل الفقيه مع المقول الشرعي الأمري ؟

الإجابة :

- إذا انتهى البحث الأصولي بالفقير إلى أنَّ الأمر ظاهر في الوجوب ، فإنه سيتبع الخطوات التالية :

أ - إذا كان الأمر غير مقتنن بما يعين المراد منه ، يحمل على الوجوب .
أي يستفيد منه الفقير دلالته على الوجوب .

ب - وإذا كان الأمر مقتنناً بما يدلُّ على مراد الشارع المقدَّس منه ، يحمله الفقير على ما دلت عليه القرينة ، أي يستفيد منه الحكم الذي صرفته إليه القرينة .

ج - إذا شكَّ في دلالة الأمر ، ويتأتى هذا عندما يقترن الأمر بشيء يشكُّ في أنه قرينة أو غير قرينة .

هنا أيضاً يحمله على الوجوب تطبيقاً للقاعدة التي تقول : الأصل عدم القرينة .
وفحواها : أتنا إذا شككنا في شيء أنه قرينة أو ليس بقرينة نبني على أنه ليس بقرينة .

ومعنى هذا : أنَّ النتيجة - بعد تطبيق هذه القاعدة - أنَّ الأمر مجرد من القرينة ، والأمر مجرد من القرائن - حسب الرأي - ظاهر في الوجوب ، فيحمل على الوجوب .

- إذا أسلم البحث الأصولي بالفقير إلى أنَّ الأمر ظاهر في الندب فإنه سيتبع الخطوات نفسها ، ولكن بوضع الندب موضع الوجوب .

- وإذا أنهى البحث الأصولي إلى أنَّ الأمر مشترك بين الوجوب والندب ، أو بينهما والإباحة .. والخ .

هنا لا يحمل الأمر على أي واحد منها إلَّا بعد التماس القرينة المعينة له .
ويتأتى هذا في الاشتراطين اللفظي والمعنوي على حد سواء .
(الأمثلة) :

١- الأمر غير المقترن:

عن الحلبـي عن أبي عبد الله ؓ : (من دخل بامرأة قبل أن تبلغ تسع سنين فأصابها عيب فهو ضامن).

فجملة (هو ضامن) جملة إنسانية أمرية ، أفاد الفقهاء منها وجوب الدبة على الزوج.

ومن الحلبـي أيضاً عن أبي عبد الله ؓ : سأله عن رجل تزوج جارية فوقع عليها فأفضـها ، قال ؓ : (عليه الإجراء عليها ما دامت حـة).

فجملة (عليه الإجراء عليها ما دامت حـة) جملة إنسانية أمرية ، أفاد الفقهاء منها وجوب النفقة على الزوجة مدة حياتها.

وهذه الإفادة من الفقهاء قائمة على إحدى قاعدتين ، هما :

١- قاعدة أنـ الأمر العاري عن القرينة يفيد الوجوب.

٢- قاعدة أنـ الأمر المقتـنـ بما يـفـيد الـوجـوب يـحملـ علىـ الـوجـوبـ والأـمـرـ فيـ الحديثـ الأوـلـ تـطـيـقـ لـقاـعـدـةـ وـجـوـبـ الضـمـانـ عـنـ حدـوثـ العـيـبـ (لـكـلـ خـدـشـ أـرـشـ)^(١) التـيـ أـفـيدـ وـجـوـبـهاـ مـنـ نـصـوصـ أـخـرىـ ،ـ فـالـطـبـيـقـ هـنـاـ هـوـ قـرـيـنةـ الـوجـوبـ.

وـالأـمـرـ فيـ الحديثـ الثـانـيـ مـقـتـنـ بـقولـهـ (عليهـ) التـيـ تـفـيدـ الإـلـزـامـ الـوجـوبـيـ حـسـبـماـ يـسـتـفـادـ مـنـ اـسـتـعـمـالـاتـهـ فـيـ لـسانـ الشـرـعـ .

٣- الأمر المقتـنـ :

أـ- المـقـتـنـ بـماـ يـفـيدـ الـوجـوبـ .

(١)- الخـدـشـ:ـ الـجـرـحـ .
الـأـرـشـ:ـ الـدـيـةـ .

قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتُبْ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِي ».

والقرينة - هنا - هي مادة (كتب) حيث استعملت في الأسلوب القرآني بمعنى (فرض) و (أوجب) إذا أريد بها التشريع ، كما في الآية « وَلَوْ أَنَا كُتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ » ، فإنها واضحة في إرادة الفرض والوجوب ، وذلك من قوله تعالى (كتبنا) .

ب - المقترون بما يفيد الندب :

عن الصادق عن أمير المؤمنين ظاهر قال : (تزوجوا فإن رسول الله عليه السلام قال : من أحب أن يتبع سنتي فإن من سنتي التزويج) .

والقرينة - هنا - هي عبارة (سنتي) التي يراد بها الإستحباب ، لأن السنة - كما تقدم في موضوع الحكم - ترافق الإستحباب والندب .

ج - المقترون بما يفيد الإباحة :

قوله تعالى : « أَحَلْتُ لَكُمْ بِهِمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يَتْلُى عَلَيْكُمْ غَيْرُ مَحْلِي الصِّيدِ وَأَنْتُمْ حَرَمٌ .. وَإِذَا حَلَّتُمْ فَاصْطَادُوا ».

القرينة - هنا - هي عبارة (وأنت حرم) التي تفيض حظر الصيد وقت الإحرام ، ولأن حكم الصيد المستفاد من النصوص الأخرى هو الجواز والإباحة يكون الأمر (فاصطادوا) للإشارة بانتهاء مدة التحرير ورجوع الإصطياد إلى حكمه السابق ، وهو الإباحة . وهكذا .

النواهي

النواهي : جمع ، مفردة نهي ، وهو خلاف الأمر.

﴿تعريف النهي﴾ :

لا يختلف اللغويون في أن النهي ضدّ الأمر أو خلاف الأمر ، وإنما اختلفوا في معناه على أقوال ، هي :

١- طلب الكف عن الإتيان بالفعل.

قال الجوهرى في (الصحاح) : «النهي خلاف الأمر ، ونهيته عن كذا فانتهى عنه ، وتناهى ، أي كفّ».

وغيره في (المعجم الوسيط) بـ«طلب الامتناع» فقد جاء فيه : «النهي طلب الامتناع عن الشيء».

والامتناع عن الشيء يعني الكف عنه ، ذلك أن كلاً منهما يرادف الآخر.

٢- طلب ترك الفعل :

قال الكرمي في (الهادى) : «النهي ضدّ الأمر ، أو هو ترك العمل المراد». وهو التعريف النحوي للنهي إلا أن النحاة قيدوه بأن يكون بأداة النهي وهي (لا) أو أداة التحذير وهي (إياك) وفروعها.

وغيره (أعني طلب الترك) قدامي الأصوليين - لا سيما المعتزلة منهم - بـ(أن لا تفعل).

ففي محصول الرازي : «المطلوب بالنهي عندنا فعل ضدّ المنهي عنه ، وعند أبي هاشم^(١) : نفس أن لا يفعل المنهي عنه».

(١)- أبو هاشم : هو عبدالسلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائى (ت ٣٢١ھ) ، من رؤساء المعتزلة وكبار المتكلمين ، له كتاب (العدة) في أصول الفقه .

و (أن لا يفعل) من الألفاظ الأصولية ، وعن الأصوليين أخذه الشريف الجرجاني في تعريفاته حيث قال : « النهي ضد الأمر وهو قول القائل لمن دونه لاتفعل ».«.

وقد سرب هذا التعبير الأصولي إلى المتأخرین من أصحابنا ، ففي (معالم الدين) : « وقال (يعني العلامة الحلي) في (النهاية) : المطلوب بالنهي نفس أن لا تفعل ، وحکي أنه قول جماعة كثيرة ».«.

٢- الزجر عن الشيء :

ففي (معجم ألفاظ القرآن الكريم) - لمجمع اللغة العربية بالقاهرة المعاصر - : « نهاء عن الشيء ينهاه فهو ناه ، وهم ناهون : زجره عنه بالقول وال فعل ».«.

وهو - فيما يبدو لي - مستعار من التعريف الأصولي المعاصر الذي انتهت إليه مدرسة النجف الأصولية الحديثة - كما سيأتي -.«.

والفرق بين الزجر عن الشيء على نحو الكف أو الترك هو أن طلب الكف وكذلك طلب الترك من لوازم الزجر ، لأن الانزجار الذي هو نتيجة الزجر يتحقق بالكف عن الفعل أو تركه ، فالكف والترك هما مطلوب الزاجر.

وكذلك لم يختلف الأصوليون في أن النهي ضد الأمر أو خلاف الأمر . وأيضاً لم يختلفوا في أنه أسلوب إنشائي .

وائماً اختلفوا في مدلوله ، على أساس من الاختلاف اللغوي في معناه ، فقالوا :

- ١- هو دال على الزجر .
- ٢- هو دال على الطلب .

وأختلفوا في المطلوب على قولين هما :

أ- أنه دال على طلب الكف عن الفعل .

ب- أنه دال على طلب ترك الفعل .

وهم على اشتراط العلو أو الاستعلاء أو كليهما - كما تقدم في مبحث الأمر - ومن هنا قال الشوكاني في (إرشاد الفحول) : « وهو (يعني النهي) في الاصطلاح: القول الإنساني الدال على طلب كف عن فعل على جهة الإستعلاء ». ◻ مادته:

ويراد بها كلمة (نهي) أي (ن هي) ، وهي تفيد معنى الزجر ، أو معنى طلب الامتناع عن الفعل . والزجر يعني المنع.

والمنع من فعل الشيء قد يكون على نحو الإلزام مع عدم الترخيص بالإتيان بالفعل ، وقد يكون مع الترخيص بالإتيان بالفعل ، والأول هو معنى الحرمة ، والثاني هو معنى الكراهة.

ويفرق بينهما بقرينة الجزاء ، فما توعّد فاعله بالعقوبة فهو الحرمة وإنما فهو الكراهة.

وذهب الجمهور إلى دلالة مادة النهي على التحرير.

◻ صيغته:

المراد من صيغة النهي كل هيئة تفيد الزجر عن الفعل أو طلب الكف عن الفعل أو طلب ترك الفعل - على الاختلاف في تعريفه.

وللنفي في اللغة العربية ثلاثة صيغ ، هي :

١ - الفعل المضارع المقترب بـ(لا) النافية ، قوله تعالى : « لَا تَقْرِبُوا الزَّفْنَى ».

٢ - أسلوب التحذير ، نحو قوله ﷺ : « إِيَّاكُمْ وَخَضْرَاءَ الدَّمْنِ ».

٣ - الجملة الخبرية ، مثل قوله سبحانه : « وَيْلٌ لِلْمُطْفَفِينَ ».

◻ معاني الصيغة:

للنفي - كالامر - معنى لغوي صRFي ومعانٍ أخرى بلاغية ، والمعنى الصرفـي أو

النحوي هو التحرير ، وهو المعنى الحقيقي له لظهوره فيه ، والمعانى البلاغية هي المعانى المجازية له ، وبلغ بها ابن النجاشي الحنبلي في (شرح الكوكب المنير) خمسة عشر معنى ، منها :

١- الإلتماس ، كقولك لنظيرك : (لا تذهب إلى ساحل البحر).

٢- الدعاء ، كقوله تعالى : « ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ».

٣- التمني ، كقول الشاعر :

ياليل طل يانوم زل ياصبح قف لا تطلع

٤- التبييس ، كقوله تعالى : « لا تعذرواليوم ».

٥- التهديد ، كقولك لابنك الصغير : (لا تمثل أمري).

٦- الإرشاد ، كقوله تعالى : « ولا تقف ماليس لك به علم ». ◻ دلالة الصيغة :

ويراد بالدلالة - هنا - الدلالة الظاهرة .

ذهب الجمهور إلى أن صيغة النهي ظاهرة في التحرير ، واستدلوا بذلك بالفهم العرفي والنصوص الشرعية وإدراك العقل .

قال في (معالم الدين) : « اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة ، على نحو اختلافهم في الأمر .

والحق : إنها حقيقة في التحرير مجاز في غيره :

- لأنّه المبادر منها في العرف العام عند الإطلاق ، ولهذا يذم العبد على فعل مانهاه المولى عنه بقوله (لا تفعله) ، والأصل عدم النقل .

- ولقوله تعالى : « وما نهاكم عنه فانتهوا » ، أوجب سبحانه الانتهاء عمّا نهى الرسول ﷺ عنه ، لما ثبت من أنّ الأمر حقيقة في الوجوب ، وما وجّب الانتهاء عنه ، فقد حرم فعله ». ◻

والذين قالوا بأنّ صيغة افعل ظاهرة في الوجوب لأنّ العقل يحكم بذلك قضاء لحق العبودية والمولوية قالوا هنا إنّ صيغة النهي ظاهرة في التحرير لأنّ العقل يحكم بذلك قضاء لحق العبودية والمولوية.

وقلنا في مبحث دلالة صيغة افعل إنّ الطريق السوي الذي يوصل إلى معرفة مدلول الصيغة هو استقراء الاستعمالات الشرعية للصيغة.

وكذلك نقول هنا إنّ الطريق السوي هو الاستقراء ، والاستقراء أوقفنا على أن صيغة النهي كما تستعمل في التحرير تستعمل في الكراهة ، فهي لكلّ منهما . والجزاء هو القرينة المعينة للمراد منها ، فإن كان في البين وعيد على الفعل فالمراد منها الحرمة ، وإن لم يكن فالمراد منها هو الكراهة.

﴿ المطلوب بالنهي : ﴾

من المسائل التي أثيرة في البحث الأصولي التساؤل عن المراد من النهي . ويبدو من ذكر أسماء بعض المعتزلة التي تردد ذكرها عند عرض الأقوال في المسألة كاسم أبي هاشم الجبائي - كما تقدم - أنها استوردت من كتبهم الأصولية التي نهجوا فيها المنهج الكلامي .

وبقيت ثار منذ العهود الأصولية المبكرة وحتى عهدنا هذا ، كما استمرت تعالج وفق المنهج الكلامي .

وهي من أوضح القضايا التي تكشف عن تأثير علم أصول الفقه بعلم الكلام . ومن أقدم من حررها من علمائنا الإمامية الشيخ العاملي في (المعالم) ، قال : « وقد اختلفوا في أنّ المطلوب بالنهي ما هو ؟

- فذهب الأكثرون إلى أنه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ، منهم العلامة بِاللهِ في تهذيه .

- وقال (يعني العلامة) في النهاية : المطلوب بالنهي : نفس أن لا تفعل ، وحكي أنه قول جماعة كثيرة ». .

ويريدون من عبارتهم (نفس أن لا تفعل) : ترك الفعل - كما مرّ - .

فالمسألة فيها قولان :

١ - طلب الكف عن الفعل.

٢ - طلب ترك الفعل.

والفرق بين الكف والترك في المنظور الكلامي هو :

- أَنَّ الْكَفَ - ويراد به كف النفس عن الفعل - شيء وجودي ، لأنَّ النفس موجودة ، وصاحبها قادر على كفها ومنعها من الأقدام على الفعل. فإذا قيل (لا تشرب الخمر) فإنَّ الإنسان يستطيع بإرادته أن يكف نفسه عن أن تقدم على شرب الخمر.

- أَمَّا التَّرْكُ فهو شيء عدمي محض لا تطاله قدرة الإنسان لأنَّه حاصل ، وتحصيل الحاصل غير مقدور.

وعلى أساس من هذا الفرق أثار القائلون إنَّ النهي هو طلب الكف ردًا على القائلين إنَّ التَّرْكَ الإشكال التالي :

إنَّ الطلب الذي هو تكليف شرعي أمر وجودي ، والتکلیف لا يتعلَّق إلَّا بالشيء المقدور للمكلَّف ، فإذا قلنا : إنَّ الطلب هو التَّرْك يكون قد تعلَّق الطلب وهو شيء وجودي بالترَك وهو شيء عدمي غير مقدور للمكلَّف تحصيله ، لأنَّ التکلیف - بناءً على هذا - يطلب من المكلَّف تحصيل عدم الفعل وهو (أعني عدم الفعل) حاصل منذ الأزل ، وتحصيل الحاصل محال.

وأجيب عن هذا الإشكال بأنَّ المطلوب من المكلَّف هو بقاء العدم مستمراً ، أي على المكلَّف أن لا يفعل المنهي عنه فيقطع استمراريته.

يقول الرازي في (المحسوب^(١)) «أنه (يعني المكلف) كما يمكنه فعل الزنى (مثلاً) فكذلك يمكنه أن يترك الفعل على عدمه الأصلي وأن لا يغيّره، فعدم التغيير أمر مقدور له فيتناوله التكليف».

وقال الميرزا القمي في (القوانين) بعد اختياره أن المطلوب بالنهي هو الترك مستدلاً على مختاره ورادةً على الإشكال المذكور : «لنا : صدق الامتثال عرفاً بمجرد ترك العبد ما نهى المولى عنه ، مع قطع النظر عن ملاحظة أنه كان مشتاقاً إلى الفعل فكفّ نفسه عنه.

فإن قلت : العدم الأزلي سابق ، ويتمتع التأثير فيه ، للزوم تحصيل الحاصل ، مع أنّ أثر القدرة متأخر عنه.

قلت : الممتع هو إبعاد العدم السابق لا استمراره ، وأثر القدرة يظهر في الاستمرار ، فإذا ثبت إمكان رفعه باتيان الفعل فيثبت إمكان إيقائه باستمرار الترك إذ القدرة بالنسبة إلى طرف التقىض متساوية وإلا لكان وجوباً وامتناعاً».

وتخلّصاً من الإيراد والرد المذكورين عدل متأخّر المتأخّرين والمعاصرون من أصحابنا الإمامية إلى القول بأنّ معنى النهي هو الزجر عن الفعل ، كما أنّ معنى الأمر هو البعث إلى الفعل.

ومن البديهي أنّ الزجر عن الفعل يلزم طلب ترك الفعل كما أنّ البعث إلى الفعل يلزم طلب الإتيان بالفعل.

ولكن تبقى الملاحظة المنهجية قائمة ، وهي أنّ أمثل هذه المسائل لا يرجع فيها إلى النظريات الفلسفية أو الأخرى الكلامية لأنّها خطابات شرعية سلك فيها الشارع المقدس طريقة الناس في خطاباتهم وحواراتهم ، فكان المطلوب منهجاً أن يرجع فيها إلى الفهم العرفي.

فما الذي يفهمه العرف الاجتماعي من النهي ؟

عندما يقال : (لا تشرب الخمر) فإنَّ الذي يفهمه العرف الاجتماعي من هذا الخطاب هو أنَّ المخاطب ممنوع من شرب الخمر ، أي مطلوب منه الامتناع عن شرب الخمر.

وهذا يكفينا في فهم البلاغات الشرعية.

أما ما رأيناه من الأخذ بمعطيات علم الكلام لا مبرر له هنا لأنَّه ينأى بالفكرة عن الواقع ، ويربك ارتباط النص بالسلوك الفردي والاجتماعي.

وهذه إحدى المسائل التي وعددت بالوقوف عند بعضها لتبين عمق تأثير أصول الفقه بطريقة المتكلمين التي نحن في غنى عنها إذا ما أخذنا بالمنهج الأصولي - اللغوِي ، أو المنهج الأصولي - الاجتماعي.

المفاهيم

□ تمهيد:

من الظواهر اللغوية وجود تراكيب لفظية ذات دلالتين في آن واحد ، تستفاد إحداها من نص عبارة التركيب وبشكل مباشر ، والأخرى من إشارة التركيب إليها، أي أنها تستفاد من التركيب اللفظي ، ولكن بشكل غير مباشر.

ومن أقدم من تناول هذه الظاهرة اللغوية بالبحث المنطقيون الإغريق. ففي المنطق الارسطي قسموا الدلالة الوضعية اللفظية (الدلالة اللغوية) إلى ثلاثة أقسام: دلالة التطابق ودلالة التضمن ودلالة الإلتزام.

ونصوا على أن الدلالتين الأوليين (التطابق والتضمن) تدلّ عليهما العبارة ، ويستفادان منها بشكل مباشر.

أما الدلالة الثالثة (الإلتزام) فلا تستفاد من حاقد العبارة ، وإنما تشير إليها العبارة إشارة واضحة بواسطة العلاقة (النزوم) بينها وبين دلالة العبارة ، وقد تقدم هذا على نحو التفصيل في مبحث الدلالة.

ويوقفنا هذا على أن هذه الظاهرة من الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة.

وبتعبير علمي : أن دلالة الألفاظ تتتنوع إلى ظاهرتين :

أولاًهما: وهي الأكثر عدداً وشيوعاً أن يحمل التركيب دلالة واحدة ، قد تكون حقيقة وقد تكون مجازية.

وثانيتهما: وهي الأقل رقماً وانتشاراً أن يحمل التركيب دلالتين ، تستفاد إحداها من عبارته ، وتستفاد الأخرى من إشارته إليها.

وعلى هذا ربما استطعنا أن نسمى الأولى دلالة العبارة ، والثانية دلالة الإشارة.

وال الأولى في المصطلح المنطقي هي التطابق والتضمن والثانية هي الإلتزام . وقد لحظ الأصوليون وجود هذا التنويع لدلالة الألفاظ في النصوص الشرعية من القرآن الكريم والحديث الشريف ، ذلك لأنّ المشرع الإسلامي سار في أساليب ووسائل خطاباته وحواراته سيرة مجتمع الناس في أساليبهم في التعبير ووسائلهم في نقل المعاني .

ولم يشاً الأصوليون أن يستعيروا من علم المنطق مصطلحاته في هذا التنويع ، فوضعوا له مصطلحي (المنطوق) و (المفهوم) ، وعنوا بالمنطوق دلالة العبارة ، وبالمفهوم دلالة الإشارة ، أو قل : رادفو بين المنطوق أصولياً والتطابق والتضمن منطقياً ، وبين المفهوم أصولياً والإلتزام منطقياً .

فالمنطوق والمفهوم مصطلحان أصوليان خالصان في نسبهما الأصولي ، إذ لم يعهد لهما ذكر في المعاجم اللغوية بمعناهما الإصطلاحي الأصولي ، ذلك أنَّ النطق في اللغة : التكلُّم بالألفاظ (التلفظ) ، والمنطوق : الكلام الملفوظ ، أي المؤلَّف من الألفاظ .

ولكن لم يقصد منه ذلك في علم الأصول ، وإنما أريد به المعنى الذي يحمله الكلام ، أي أريد به المدلول لا الدال ، وقال بعضهم إنَّهما وصفان للدلالة ، وله وجه لما سيأتي في التقسيم .

فالمنطوق في اللغة هو اللفظ ، وفي الأصول هو المعنى .

أما الفهم فهو في اللغة : الإدراك ، والمعنى الذي يفهم من اللفظ بشكل مباشر أو غير مباشر .

وعلمياً : عرف في صالح المرعشليين بما نصَّه «فهم standing آ - بوجه عام : القدرة على الإدراك والتفكير .

ب - ووجه خاص عند ليبرنتز^(١): الإدراك العقلي في مقابل الإدراك الحسي».

وبغية أن نستوضح معنى المنطوق ومعنى المفهوم عند الأصوليين نقول : إن بعض النصوص الشرعية - كما قدمت - ذات دلالتين ، إحداهما تفهم من اللفظ مباشرة والأخرى تفهم منه أيضاً ولكن بشكل غير مباشر ، بمعنى أنها تكون ملزمة للدلالة الأولى ينتقل إلى معرفتها من معرفة الدلالة الأولى.

وفي ضوء ما ألمحت إليه لابد من الاستعانة بعلم المنطق فيما قرره في موضوع الدلالة الوضعية اللغوية (الدلالة اللغوية) من تقسيمها إلى ثلاثة أقسام : التطابق والتضمن والإلتزام ، ذلك أن المعنى المطابقي للفظ ، وكذلك المعنى التضمني يستفيدهما من حاقد للفظ مباشرة ، أمّا المعنى الإلتزامي فلا يستفيد من حاقد للفظ مباشرة وإنما بواسطة معرفة اللزوم أو العلاقة بين المعنى الإلتزامي الذي هو خارج إطار اللفظ (اللازم) والمعنى المطابقي الذي هو مفاد دلالة اللفظ (الملزم).

ويتم هذا بانتقال الذهن من تصور الملزم إلى تصور اللازم تصوراً بينما بالمعنى الأخضر دون أن يحتاج الذهن بعد إدراكه للملازمة أو العلاقة بين المعنيين التطابقي والإلتزامي إلى توسط مقدمة عقلية.

وعلى هدي هذا نعود فنقول :

إن ما اصطلح عليه في علم المنطق بالمعنى المطابقي والمعنى التضمني هو (المنطوق) في المصطلح الأصولي.

وما اصطلح عليه منطقياً بالمعنى الإلتزامي هو (المفهوم) عند الأصوليين.

وقد اصطلح عليهمما بعض الأصوليين المعاصرین بـ:

- (عبارة النص).

- و (إشارة النص).

(١) - لايبنتز Leibniz أعظم فيلسوف ألماني قبل كانت ، توفي سنة ١٧١٦ م « وحرف الناء في اسم لايبنتز حرفة طفيلي جاء من الترجمة اللاتينية لايبنتيوس ». انظر : معجم الفلاسفة ط ١ ص ٥٣٤

وعرف الأولى بقوله : « المراد بما يفهم من عبارة النص : المعنى الذي يتبادر فهمه من صيغته، ويكون هو المقصود من سياقه ». .

وعرف الثانية بقوله : « فدلالة الإشارة : هي دلالة النص على معنى لازم لما يفهم من عبارته غير مقصود من سياقه » - الشيخ خلاف^(١).

﴿ تعريفهما أصولياً : ﴾

نـد أكثر الأصوليون من تعریفاتهما ، وأهم ما ذكرـوه :

- المنطـرـقـ : هو حـكـمـ دـلـلـ عـلـيـهـ الـلـفـظـ فـيـ مـحـلـ النـطقـ.

- والمـفـهـومـ : هو حـكـمـ دـلـلـ عـلـيـهـ الـلـفـظـ لـاـ فـيـ مـحـلـ النـطقـ.

- المنـطـوـقـ : هو المعـنـىـ المـسـتـفـادـ مـنـ الـلـفـظـ مـنـ حـيـثـ النـطقـ بـهـ.

- والمـفـهـومـ : هو المعـنـىـ المـسـتـفـادـ مـنـ حـيـثـ السـكـوتـ الـلـازـمـ فـقـطـ.

- المنـطـوـقـ : ما دـلـلـ عـلـيـهـ الـلـفـظـ وـكـانـ حـكـمـاـ مـذـكـورـاـ.

- والمـفـهـومـ : ما دـلـلـ عـلـيـهـ الـلـفـظـ وـكـانـ حـكـمـاـ لـغـيرـ مـذـكـورـ.

- المنـطـوـقـ : حـكـمـ مـذـكـورـ.

- والمـفـهـومـ : حـكـمـ غـيرـ مـذـكـورـ.

وكلـهاـ تعـطـيـ المعـنـىـ الذـيـ ذـكـرـناـهـ ، وـهـوـ أـنـ الجـمـلـةـ ذاتـ المـفـهـومـ تـفـيدـ حـكـمـينـ أحـدـهـماـ يـسـتـفـادـ مـنـ الـفـاظـهـاـ بـشـكـلـ مـباـشـرـ ، وـالـآـخـرـ يـسـتـفـادـ مـنـهـاـ بـشـكـلـ غـيرـ مـباـشـرـ.

﴿ أمـثلـتـهـماـ : ﴾

وبـغـيـةـ أـنـ نـسـتـجـلـيـ هـذـاـ عـنـ طـرـيقـ الـأـمـثـلـةـ نـكـونـ مـعـ الـجـمـلـتـيـنـ التـالـيـتـيـنـ :

- الآية الكريمة ﴿ فـلـاتـقـلـ لـهـمـاـ أـقـ وـلـاـ تـنـهـرـهـمـاـ وـقـلـ لـهـمـاـ قـوـلـأـ كـرـيمـاـ ﴾.

فالحكم المستفاد من منطق الآية هو : حرمة قول أُف للأبوين .
والحكم المستفاد من م فهو الآية هو : حرمة إيذاء الأبوين بما هو أكثر إيذاء من التأفيض .

- الحديث الشريف (إذا بلغ الماء قدر كَرْ لا ينجسه شيء) .

فالحكم منطوقاً : هو عدم تنجس الماء البالغ مقدار كَرْ .

والحكم مفهوماً : هو تنجس الماء إذا لم يبلغ قدر كَرْ .

وإنحال أننا إلى هنا نكون قد تبيّنا معنى المفهوم في المصطلح الأصولي بأنه المعنى المستفاد من اللفظ بشكل غير مباشر .

▣ محور البحث :

ومحور البحث الأصولي في موضوع المفاهيم هو محاولة معرفة الأساليب ذات الدلالتين .

أعني تلك الأساليب التي لها منطق ومفهوم .

وعبر الأصوليون عن ذلك تشخيص (أي تعين) ظهور الكلام في المفهوم ، وهم يصفون به ما أوضحناه .

وسبب هذا التحديد لمحور البحث هو ما ذكرناه سابقاً من أن الغرض من مباحث الألفاظ هو تشخيص الظهور في الكلام وتبيّن الصغرىات لكبرى الظهور .

فما ذكره بعضهم من أن موضوع البحث هو حجية المفهوم يريده به هذا ، لأن حجية ظهور المفهوم تابعة ونابعة من حجية مطلق الظهور .

فوظيفة الأصولي هنا تشخيص ظهور الكلام في المفهوم ، ومنى ما تحقق أن له ظهوراً ، هذا هو معنى أنه حجّة لأن الظهور حجّة كما تقدم .

▣ طرق التشخيص:

وفي ضوء ما ذكرناه من أنّ وظيفة الأصولي هو تشخيص ظهور اللفظ في المفهوم أثير التساؤل أصولياً: ما هو الطريق الذي ينبغي أن يسلك إلى تشخيص ظهور الكلام في المفهوم؟

ذكروا لهذا طريقين ، هما:

١- الفهم العرفي:

أي أنّ ما يفهمه أبناء اللغة من هذا الأسلوب المعين من حيث دلالته على المفهوم هو الوسيلة لذلك.

٢- الإدراك العقلي:

ويريدون به الإدراك الذهني للتلازم بين المنطوق والمفهوم وبشكله البين بالمعنى الأخص.

فمتى أدرك العقل هذا فهو إدراك للمفهوم وتشخيص لظهور اللفظ فيه. ولكن لأنّنا هنا نتحرّك داخل دائرة اللغة الاجتماعية يأتي الفهم العرفي هو الوسيلة الطبيعية لإدراك ذلك.

ويصل الباحث الأصولي إلى الفهم العرفي عن طريق الاستقراء والملاحظة.

▣ مفردات المفهوم:

وأهمّ ما ذكره الأصوليون من مفردات المفهوم هي :

- دلالة الإقتضاء.

- دلالة الإشارة.

- مفهوم الموافقة.

- مفهوم المخالفة.

دلالة الاقتضاء.

■ تعريفها :

دلالة الاقتضاء : هي ما يقتضيه ويتطّلبه سياق العبارة أو الكلام من تقدير أو تأويل ليستقيم في إعطاء المعنى المقصود للمتكلّم.

ولذا عرفها الغزالى في (المستصفى) بقوله : «**الضرب الأول** : ما يسمى اقتضاء ، وهو : الذي لا يدلّ عليه اللفظ ، ولا يكون منطوقاً به ، ولكن يكون من ضرورة اللفظ :

إما من حيث لا يمكن كون المتكلّم صادقاً إلا به .

أو من حيث يمتنع وجوب الملفوظ شرعاً إلا به .

أو من حيث يمتنع ثبوته إلا به عقلاً ». .

وعرفها شيخنا المظفر بقوله : « وهي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلّم بحسب العرف ، ويتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغة أو عادة ، عليه ». .

وعرفها الأستاذ خلاف في (أصول الفقه)^(١) بقوله : «**اقتضاء النص** المراد بما يفهم من اقتضاء النص : المعنى الذي لا يستقيم الكلام إلا بتقديره ، فصيغة النص ليس فيها لفظ يدلّ عليه ، ولكن صحتها وإستقامة معناها تقتضيه ، أو صدقها ومطابقتها للواقع تقتضيه ». .

■ أمثلتها :

ومثل لها الغزالى فقال :

(أما المقتضي الذي هو ضرورة صدق المتكلّم فكقوله عليه : (لا صيام لمن لم

يبيت الصيام من الليل) ، فإنه نفي الصوم ، والصوم لا ينتفي بصورته ، فمعناه : لا صيام صحيح أو كامل ، فيكون حكم الصوم هو المنفي لا نفسه ، والحكم غير منطوق به ، لكن لابد منه لتحقيق صدق الكلام .

وأما مثال ما ثبت اقتضاء لتصور المنطوق به شرعاً فقول القائل : (اعتق عبدك عني) فإنه يتضمن الملك ويقتضيه ، ولم ينطوي به لكن العنق المنطوق به شرط نفوذه - شرعاً - تقدم الملك ، فكان ذلك مقتضى اللفظ .

وكذلك لو أشار إلى عبد الغير وقال : (والله لأعتقن هذا العبد) يلزمـه تحصـيل الملك فيه إن أراد البر ، وإن لم يتعـرض له ، لضرورـة المـلتزم .

وأما مثل ما ثبت اقتضاء لتصور المنطوق به عقلاً فقوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم » فإنه يقتضي إضمـار الوطنـى ، أي حرمـكم وطنـى أـمهاتـكم ، لأنـ الآـمـهـاتـ عـبـارـةـ عنـ الأـعـيـانـ ، والأـحـكـامـ لاـ تـعـلـقـ بـالـأـعـيـانـ ، بلـ لاـ يـعـقـلـ تـعـلـقـهاـ إـلـاـ بـأـفـعـالـ الـمـكـلـفـينـ ، فـاقـتضـىـ الـلـفـظـ فـعـلـاـ ، وـصـارـ ذـلـكـ هوـ الـوـطـنـىـ مـنـ بـيـنـ سـائـرـ الـأـفـعـالـ بـعـرـفـ الـاسـتـعـمالـ ، وـكـذـلـكـ قـولـهـ « حـرـمـتـ عـلـيـكـمـ الـمـيـتـةـ وـالـدـمـ » وـ « أـحـتـتـ لـكـ بـيـبـيـةـ الـأـنـعـامـ » أيـ الـأـكـلـ .

ويقرب منه « وسائل القرية » أي أهل القرية ، لأنـهـ لـابـدـ منـ الأـهـلـ حتـىـ يـعـقـلـ السـؤـالـ فـلـابـدـ منـ إـضـمـارـهـ .

إنـ هـذـهـ الـأـمـثـلـةـ التـيـ ذـكـرـهـاـ الغـزـالـيـ - كـمـاـ تـرـاهـاـ - تـنـطـلـبـ التـقـدـيرـ أوـ التـأـوـيلـ لـاستـجـلاءـ مـقـصـودـ الـمـتـكـلـمـ مـنـ الـكـلامـ .

فـيـ المـثـالـ الـأـوـلـ : (لاـ صـيـامـ لـمـ يـبـيـتـ الصـيـامـ فـيـ اللـيـلـ) المـقصـودـ مـنـ أـنـ الصـيـامـ لـاـ يـقـعـ صـحـيـحاـ مـنـ الـمـكـلـفـ إـلـاـ إـذـاـ نـوـاهـ لـيـلـاـ .

وـهـذـاـ الـمـعـنـىـ مـنـ حـيـثـ السـيـاقـ لـاـ يـتـأـئـيـ إـلـاـ بـالـتـقـدـيرـ ، وـهـوـ أـنـ يـقـالـ (لاـ صـيـامـ صـحـيـحاـ لـمـ يـبـيـتـ فـيـ نـيـةـ الصـيـامـ فـيـ اللـيـلـ) .

وـفـيـ المـثـالـ الثـانـيـ : (اعـتقـ عبدـكـ عـنـيـ) ، لأنـ العـنقـ شـرـعاـ لـاـ يـكـونـ إـلـاـ فـيـ مـلـكـ (لاـ عـنقـ إـلـاـ فـيـ مـلـكـ) ، فـنـحـوـيـ هـذـهـ الـعـبـارـةـ أـنـ الـمـتـكـلـمـ يـطـلـبـ مـنـ الـمـخـاطـبـ أـنـ

يملكه عبده ببيع أو غيره ثم يعتقه بالوكالة عنه.
والتقدير : (ملكني عبده ثم أعتقه عنى).

وهكذا في المثال الثالث (والله لأعترن هذا العبد) - مثيراً إلى عبد الغير -
بتقدير لأنك ملك هذا العبد ثم أعتقه ، لأن العتق - شرعاً - لا يكون إلا في ملك .
وفي المثال الرابع « حرمت عليكم أمها لكم » بتقدير حرم عليكم وطن أمها لكم ،
أو حرمت عليكم أمها لكم وطؤها ، لأن المحرّم شرعاً هو الوطن ، فمناسبة الحكم
لل موضوع تقتضي هذا التقدير .

وهكذا في المثال الخامس « حرمت عليكم الميتة والدم » بتقدير حرم عليكم
أكل الميتة وشرب الدم ، أو حرمت عليكم الميتة والدم أكلها وشربها ، لأن المحرّم
شرعاً هو أكل الميتة وشرب الدم ، فمناسبة الحكم لل موضوع تتطلب هذا التقدير .
ومثله المثال السادس « أحلت لكم بهيمة الأنعام » بتقدير أحل لكم أكل بهيمة
الأنعام ، أو أحلت لكم بهيمة الأنعام أكلها ، وهو في سبب التقدير كسابقيه .
وفي المثال الأخير « وسائل القرية » على تقدير « وسائل أهل القرية » لأن
القرية كبيوت وطرق لا يمكن أن يوجه إليها السؤال عقلاً ، وإنما الذي يستدلّ هم
أهلها ، فاما أن تقدر كلمة (أهل) مضافة إلى (القرية) أو تؤول كلمة (القرية)
بالأهل من باب المجاز في الإسناد .

- ويتنهى شيخنا المظفر في بحثه عن (دلالة الاقتضاء) إلى النتيجة التالية :
- ١ - « جميع الدلالات الالتزامية على المعاني المفردة ، وجميع المجازات في الكلمة أو الأسناد ترجع إلى دلالة الاقتضاء ».
 - ٢ - « إن المناط في دلالة الاقتضاء شيئاً :
الأول : أن تكون الدلالة مقصودة .
والثاني : أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها ».

دلالة الإشارة

تعريفها:

عَرَفَهَا الغَزَالِيُّ فِي (الْمُسْتَصْفَى) (١) بِقَوْلِهِ: «مَا يُؤْخَذُ مِنْ إِشَارَةِ الْفَظْوَلَ لَا مِنَ الْفَظْوَلِ» يَعْنِي: لَا مِنْ عِبَارَةِ الْفَظْوَلِ.

ثُمَّ أَوْضَحَ تعرِيفَه بِقَوْلِهِ: «وَنَعْنِي بِهِ مَا يَتَبَعُ الْفَظْوَلَ مِنْ غَيْرِ تَجْرِيدِ قَصْدِ إِلَيْهِ، فَكَمَا أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ قَدْ يَفْهَمُ بِإِشَارَتِهِ وَحْرَكَتِهِ فِي أَثْنَاءِ كَلَامِهِ مَا لَا يَدْلِلُ عَلَيْهِ نَفْسُ الْفَظْوَلِ فَيُسَمِّي إِشَارَةً، فَكَذَلِكَ قَدْ يَتَبَعُ الْفَظْوَلَ مَا لَمْ يَقْصُدْهُ بِهِ وَيَبْنِي عَلَيْهِ».

وَنَسْتَخلُصُ مِنْ هَذَا: أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ هَذِهِ الدَّلَالَةِ (دلالة الإشارة) وَسَابِقَتِهَا (دلالة الاقتضاء) هُوَ أَنَّ الْأُولَى لَابْدَ مِنْ أَنْ تَكُونَ مَقْصُودَةً لِلْمُتَكَلِّمِ، أَمَّا هَذِهِ فَيُشَرِّطُ فِيهَا أَلَا تَكُونَ مَقْصُودَةً لِلْمُتَكَلِّمِ، وَهُوَ مَا عَنَاهُ الغَزَالِيُّ بِقَوْلِهِ (مِنْ غَيْرِ تَجْرِيدِ قَصْدِ إِلَيْهَا).

مَثَالُهَا:

قَالَ الغَزَالِيُّ بَعْدَ تعرِيفِهِ وَإِيَاضَاحِهِ: «وَمَثَالُهُ: تَقْدِيرُ أَقْلَى مَدَّ الْحَمْلِ بِسَتَّةِ أَشْهُرٍ، أَخْذَأُمِنْ قَوْلَهُ تَعَالَى: «وَحَمْلُهُ وَفَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا»، وَقَدْ قَالَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: «وَفَصَالُهُ فِي عَامَيْنِ» ...».

وَبِيَتْمِ هَذَا - حَسَابِيًّا - بَطْرَحَ مَدَّ الرَّضَاعِ وَهِيَ ٢٤ شَهْرًا مِنْ مَجْمُوعِ مَدَتِيِ الْحَمْلِ وَالرَّضَاعِ وَهِيَ ٣٠ شَهْرًا حِيثُ يَكُونُ النَّاتِجُ ٦ شَهْرًا، وَهِيَ أَقْلَى مَدَّ الْحَمْلِ.

وَفَرَقُ الشِّيخِ الْمَظْفَرِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ دَلَالَةِ الْاقْتِضَاءِ بِأَنَّ لَا تَكُونُ هَذِهِ الدَّلَالَةُ مَقْصُودَةً

بالقصد الإستعمالي بحسب العرف ، كما اشترط الغزالى ، وزاد عليه أن يكون مدلولها لازماً لمدلول الكلام لزوماً غير بين أو بينا بالمعنى الأعم.

ثمَّ قال : « ومن هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته ، لأنَّه لازم لوجوب ذي المقدمة باللزمون بين بالمعنى الأعم ، ولذلك جعلوا وجوب المقدمة وجوباً تبعياً لا أصلياً ، لأنَّه ليس مدلولاً للكلام بالقصد ، وإنما يفهم بالتبع ، أي بدلالة الإشارة ».»

مفهوم الموافقة

▣ تسميتها :

سمى هذا الموضوع بأكثر من اسم ، منها :

- مفهوم الموافقة ، لموافقة الحكم في المفهوم للحكم في المنطوق من حيث الإيجاب والسلب.
- مفهوم الأولوية ، لأن ثبوت الحكم في المنطوق يقتضي ثبوته في المفهوم بطريق أولى.

و جاء في (إرشاد الشوكاني) : « مفهوم الموافقة حيث يكون المسكون عنه موافقاً للملفوظ به.

- فإن كان أولى بالحكم من المنطوق به فيسمى (فهو الخطاب) .
- وإن كان مساوياً فيسمى (الحن الخطاب) ...
- وقد يسمى (قياس الأولوية) و (القياس الجلي) لتسريحة حكم المنطوق إلى المفهوم لاشتراكيهما في العلة ». .

▣ تعريفه :

عرفه شيخنا المظفر بقوله : « مفهوم الموافقة : ما كان الحكم في المفهوم موافقاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق ، فإن كان الحكم في المنطوق الوجوب - مثلاً - كان في المفهوم الوجوب أيضاً ، وهكذا ». .

ومر - في أعلاه - تعريف الشوكاني القائل : « مفهوم الموافقة حيث يكون المسكون عنه موافقاً للملفوظ به ». .

والتعبير بـ(الموافقة) جاء في مقابلة قسيمه المسمى (مفهوم المخالفة) لأن الحكم في المفهوم يخالف الحكم في المنطوق.

وملاك هذا المفهوم (أعني مفهوم الموافقة) : التنبية بالأدنى على الأعلى من مفردات الموضوع ، أو العكس : التنبية بالأعلى على الأدنى.

■ مثاله :

- قوله تعالى : « وَقَضَى رَبُّكَ أَنْ تَعْبُدُوا إِلَاءِيَّاهُ وَبِالْوَالِدِينِ إِحْسَانًا إِمَّا يُبَلِّغُنَّ عَنْكَ الْكَبِيرُ أَحْدُهُمَا أَوْ كُلَّاهُمَا لَا تَقْتُلْهُمَا فَوْلَدٌ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ».

وهو من التنبية بالأدنى على الأعلى بتقريب أن قول (أف) العبرز للتضجر هو أقل ما يؤذى الأبوين، وهو أدنى العقوق كما جاء في الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام: (أدنى العقوق أَف ، ولو علم الله شيئاً أهون منه لنها عنه) ، مما يكون أكثر إيذاء لهما منه كالشتم والضرب والهجران يكون منها عن طريق أولى.

- قوله تعالى : « وَمَنْ أَهْلَ الْكِتَابَ مِنْ إِنْ تَأْمُنَهُ بِقُنْطَارٍ يُؤْذَنُهُ إِلَيْكَ ».

وهو من التنبية بالأعلى على الأدنى بتقريب أن الذي يؤذى الأعلى وهو القنطر فمن طريق أولى يؤذى الأدنى وهو الذرة.

■ دلالته :

المقصود بالدلالة - هنا - الطريقة التي يستند إليها في معرفة حكم المفهوم. هل هي العرف واللغة فتكون التبيجة تقيحاً لصغرى من صغيريات كبرى الظهور.

أو هي محاولة معرفة علة الحكم المشتركة بين المنطوق والمفهوم.

فإن كان الأول فهو مفردة من مفردات الظهور.

وإن كان الثاني فهو من القياس المعروف بالقياس الجلي.

و هنا يثار التساؤل التالي : إذا كان هذا المفهوم من القياس والثابت أن الإمامية لا يأخذون بالقياس فكيف أخذوا به ، هل لأنّه ليس بقياس أو لأنّه استثناء من القياس المحظوظ ؟

وللإجابة عن هذا التساؤل نستعرض الرأي السني في المسألة ثم الرأي الإمامي ، ومن خلاله نتعرّف الجواب .

يقول الشوكاني في (الإرشاد ٣٠٣) : « وقد اختلفوا في دلالة النص (يعني المنطوق) على مفهوم الموافقة : هل هي لفظية أو قياسية ؟ على قولين ، حكاهما الشافعي في (الأم) ، و ظاهر كلامه ترجيح أنه قياس ، و نقله الهندي في (النهاية) عن الأكثرين ». »

قال الصيرفي : ذهب طائفة جلة سيدهم الشافعي إلى أنّ هذا هو القياس الجلي .
وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في (شرح اللمع) : إنّه الصحيح ، وجرى عليه القفال الشاشي فذكره في أنواع القياس .

قال سليم الرازي : الشافعي يومئ إلى أنّه قياس جلي لا يجوز ورود الشرع بخلافه .

قال : وذهب المتكلمون بأسرهم الأشعرية والمعتزلة إلى أنّه مستفاد من النطق ، وليس بقياس .

قال الشيخ أبو حامد الأسفرايني : « الصحيح من المذاهب أنّه جار مجرى النطق لا مجرى دلالة النص ، لكن دلالته لفظية ». »

والقائلون منهم بأنّ الدلالة لفظية ، لأنّها تفهم من السياق والقرائن .
أما القائلون بأنّها قياسية ، ومن نوع القياس الجلي فـ « لأنّه لم يلفظ به ، وإنّما حكم بالمعنى المشترك ، فهو من باب القياس ، قيس المسكوت (أي المفهوم) »

على المذكور (أي المنطوق) قياساً جلياً» - شرح الكوكب المنير^(١).

ويقابل القياس الجلي في الأصول السُّنَّى القياس الخفي.

والفرق بينهما هو في نوعية العلة ، فإن كانت منصوصاً عليها فهو الجلي ، وإن كانت مستنبطة فهو الخفي.

يقول الشيخ ابن عثيمين في مختصره (الأصول من علم الأصول) تحت عنوان (أقسام القياس) : «ينقسم القياس إلى : جلي وخفى.

١- فالجلي : ما ثبتت علته بنص أو إجماع أو كان مقطوعاً فيه ببني الفارق بين الأصل والفرع.

٢- والخفي : ما ثبتت علته باستباط ولم يحزم فيه ببني الفارق بين الأصل والفرع».

وكما يوجد فارق بين القسمين المذكورين في نوعية العلة يوجد فارق آخر في مستوى الدلالة ، ففي الأول (الجلي) هي قطعية ، وفي الثاني (الخفي) هي ظنية. وفارق ثالث هو أن العلة المنصوصة :

- قد تكون عامة ، لها شمولية لأوسع من حكم المنطوق ، بمعنى أن الحكم في الأصل ليس لخصوص موضوعه ، وإنما هو لكل موضوع ثبت له العلة.

- وقد تكون خاصة لا شمولية فيها لغير الموضوع المذكور في المنطوق. فمثلاً لو أخذنا المثال المشهور ، وهو (حرمت الخمر لإسكارها) ، فإن موضوع الحكم :

- قد يكون الخمر المسكرة بخصوصها ، فالعلة - وهي الإسكار - لا شمولية فيها لما عدا الخمر.

- وقد يكون هو الإسكار مطلقاً ، والخمر ذكرت على نحو التمثيل ، فالعلة -

على هذا - لها من الشمولية بما تعم كل مسکر.
وللإمامية في المسألة أقوال هي :

- قول بأن مفهوم الموافقة استثناء من القياس المحظور وهو مذهب العلامة الحلي ، قال في (مبادئ الوصول : مبحث القياس) : « الحق المskوت عنه بالمنطق قد يكون جلياً كتحريم الضرب المستفاد من تحريم التأليف (في الآية المتقدمة).

وذلك ليس من باب القياس ، لأن شرط هذا (يعني مفهوم الموافقة) كون المعنى المskوت عنه أولى بالحكم من المنصوص عليه ، بخلاف القياس ، بل هو من باب المفهوم ».

يريد بذلك أن حذف القياس المحظور الذي هو (حمل فرع على أصل في حكم جامع بينهما) لا ينطبق على مفهوم الموافقة ، لأن المحكوم عليه في المفهوم والمنطق هو موضوع واحد - وهو الذي ثبت له العلة - له مصاديق وأفراد متعددة متفاوتة في المستوى تدرجاً من الأدنى إلى الأعلى أو بالعكس من الأعلى إلى الأدنى .

والمنطق أولى مصاديقه دنواً أو علواً ، والمفهوم أحد مصاديقه بين الأدنى والأعلى .

أي أن مصاديق الموضوع تبدأ بالأدنى (وهو المنطق) وتنتهي بالأعلى في حالة السلب ، ومن الأعلى (وهو المنطق) إلى الأدنى في حالة الإيجاب .
والمفهوم في حالة السلب يكون ما بعد الأدنى حتى الأعلى ، وفي حالة الإيجاب ما بعد الأعلى حتى الأدنى .

فلا يوجد في البين موضوع هو الأصل سرينا الحكم منه إلى موضوع آخر هو الفرع لعلة جامعة بينهما كما هو الشأن في القياس .
وببيان آخر : إن العلة المنصوصة تتتنوع إلى نوعين :

- خاصة بموضوع الحكم في الملفوظ ولا شمولية فيها لسواء.

- وعامة تشمل بحكمها كل فرد ثبت له هذه العلة.

فال الأولى هي محور القياس ، لأن الحكم في النص يسري من موضوعه لموضوع آخر للعلة الجامعة بينهما.

والثانية هي محور مفهوم المخالفة لأن الحكم وجه لفرد من أفراد الموضوع ومنه يسري إلى سائر الأفراد ، فلم يحمل من موضوع إلى آخر ، وإنما تطبيق موضوع على أفراده من باب متى وجد الموضوع وجد حكمه معه.

- وقول آخر أشار إليه شيخنا المظفر في أصوله - بعد إشارته إلى قول العلامة الحلي - بقوله : « وبعض قال : لا ، إن الدليل الدال على حرمة الأخذ بالقياس شامل للقسمين ، وليس هناك ما يوجب استناؤهما » يعني منصوص العلة وقياس الأولوية.

- وقول ثالث للمحدث البحرياني ذكره في المقدمة الثالثة من (الحدائق) ففصل فيه بين مقطوع العلة ومظنونها ، وفي حدود اعتباره مفهوم الموافقة قسماً من القياس كما يظهر من عبارته ، قال : « وهو (يعني مفهوم الموافقة) حجة إذا كان قطعياً ، بمعنى قطعية العلة في الأصل كالإكراه في منع التأليف (في الآية) وعدم تضييع الإحسان ، والإساءة في الجزاء ، وكون العلة أشد مناسبة في الفرع.

وأما إذا كان ظيناً فيدخل في باب القياس المنهي عنه ، كما يقال : (يكره جلوس الصائم المجبوب في الماء) لأجل ثبوت الكراهة للمرأة الصائمة ، لعدم علم كون علة الكراهة للمرأة هو جذب الفرج للماء ».

- وقول رابع لأستاذنا المظفر يعتمد حجية منصوص العلة وقياس الأولوية لأنهما من الظواهر ، ذكره في أصوله^(١) وما بعدها ، قال : « والصحيح أن يقال : إن منصوص العلة وقياس الأولوية هما حجة ، ولكن لا استثناءً من القياس ، لأنهما -

في الحقيقة - ليسا من نوع القياس، بل هما من نوع الظواهر، فحججتهما من باب حججية الظهور.

أما منصوص العلة فان فهم من النص على العلة ان العلة عامة على وجه لا اختصاص بها بالمعلّ (الذى هو كالأصل في القياس)، فلاشك في أن الحكم يكون عاماً شاملأً للفرع، مثل ما لو قال : (حرّم الخمر لأنّه مسكر) فيفهم منه حرمة النبيذ لأنّه مسكر أيضاً.

وأما إذا لم يفهم منه ذلك ، فلا وجه لتجزئة الحكم إلى الفرع إلا بنوع من القياس الباطل ، مثل ما لو قيل : (هذا العنブ حلو لأنّه أسود) فإنه لا يفهم منه أن كلّ ما لونه أسود حلو ، بل العنブ الأسود خاصة حلو.

ومن هنا يتضح الفرق بين الأخذ بالعموم في منصوص العلة والأخذ بالقياس ، فلابد من التفرقة بينهما في كلّ علة منصوصة لتأليّع الخلط بينهما.

ومن أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار في تعرّف الموضوع للحكم.

وبهذا البيان والتفرق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين في حججية منصوص العلة ، فمن يراه حجة يراه فيما إذا كان له ظهور في عموم العلة، ومن لا يرى حجيته يراه فيما إذا كان الأخذ به أخذأً به على نهج القياس».

والحق في دلالة مفهوم الموافقة ومستندها هو ما أبان عنه شيخنا المظفر ، لأنّ أسلوب التعبير بذكر الأدنى لسريان الحكم على جميع الأفراد منه حتى الأعلى ، وبالعكس هو من الأساليب المعروفة عند العرف وفي اللغة الاجتماعية ، ولم يعهد من المشرع الإسلامي إنفراده بأسلوب خاص ، بل الأمر بالعكس إذ المعهود منه أنه سار أسلوب الناس في الخطاب وال الحوار.

فالمستند في الدلالة المذكورة هو الفهم العرفي ، وعن طريقه يعيّن المفهوم ويشخص الظهور.

مفهوم المخالفة

مفهوم المخالفة من أساليب الإيجاز والإختصار في التعبير العربي يجمع بين مؤدى جملتين مختلفتين في الإثبات والنفي ، ومن هنا سمي بمفهوم المخالفة لأنّ جملته تفيد نوعين من الحكم متخالفين في الإيجاب والسلب.

ولتوضيح هذا بالمثال نقول :

إذا قلت : (صَلَّ في أرض مباحة) ، فإنّ هذه الجملة تفيد حكماً إيجابياً هو إباحة الصلة في الأرض المباحة .

وإذا قلت : (لا تصلّ في أرض مغصوبة) ، فإنّ هذه الجملة تفيد حكماً سلبياً هو حظر الصلة في الأرض المغصوبة .

واستعمال الجملتين المذكورتين لتؤدي كلّ جملة منها حكماً يختلف عن حكم الآخر في الكيف وهو الإيجاب والسلب (النفي والإثبات) يسمى في البلاغة العربية بأسلوب الاطناب .

ويقابل هذا الأسلوب (أعني الاطناب) أسلوب الإيجاز ، وهو أن تختصر الجملتان في جملة واحدة تعطينا الحكمين المتخالفين بتعبير واحد ، وذلك بأنّ يقال : (لا تصلّ إلا في أرض مباحة) .

ومعناه أنّ الصلة في الأرض المباحة مباحة ، وفي الأرض غير المباحة (وهي المغصوبة) محظورة .

وجاء هذا الإيجاز ، وهذه الإفادة من استعمال الأداتين (لا) النافية ، و (إلا) الإستثنائية .

والأولى أفادت حظر الصلة في الأرض غير المباحة (المغصوبة) والثانية أفادت إباحة الصلة في الأرض المباحة .

وجاء هذا لأن الناس يدركون أن الشيء إذا كان له أقسام وأجزاء وأثبتنا الحكم لقسم أو جزء منها بـ(إلا) بعد النهي بـ(لا) فإن للجزء أو القسم المذكور خلاف الحكم المذكور وللقسم أو الجزء المحذوف لأجل الإيجاز الحكم المذكور فـ(لا تصل) حكم مذكور (وهو الحظر).

وـ(الصلة في الأرض المباحة) موضوع مذكور.
واباحة الصلاة حكم غير مذكور.

والصلة في الأرض المغصوبة موضوع غير مذكور.

تتحقق المخالفة بين الحكمين المستفاد من الجملة بـ:

- ان يكون الحكم المذكور (الحظر) للموضوع غير المذكور وهو (الصلة في الأرض المغصوبة).

- وان يكون الحكم غير المذكور (الاباحة) للموضوع المذكور وهو (الصلة في الأرض المباحة).

مثال آخر:

(في الغنم السائمة الزكاة).

نحن نعلم انّ من أساليب القصر (الحصر) في اللغة العربية تعريف المسند إليه بأجل الجنسية.

وفي مثالنا هذا:

- (الزكاة) هي المسند إليه.

وهذا يعني أنّ الزكاة مقصورة على الغنم السائمة ومحصورة فيها، وهو بدوره يعني أن المعلوفة لا زكاة عليها أو فيها.

- فالحكم المذكور: (وجوب الزكاة).

- والموضع المذكور : (الغنم السائمة).

ولأنّ الغنم تنقسم من حيث التغذية إلى (سائمة) وهي التي ترسل للرعي ولا تعلف ، و (معلومة) وهي التي تعلف ولا ترسل للرعي ، يكون مقتضى المخالفة في الحكم أنّ الحكم المذكور وهو (وجوب الزكاة) للموضع المذكور (وهو الغنم السائمة) والحكم غير المذكور (وهو عدم وجوب الزكاة) للموضع غير المذكور (وهو الغنم غير السائمة) أي المعلومة .

فنحن هنا نستطيع أن نطبّق فنقول : (تجب الزكاة في الغنم السائمة ولا تجب في الغنم المعلومة) ، ونستطيع أن نوجز باستعمال أسلوب القصر فنقول : (في الغنم السائمة الزكاة) أو (الزكاة في الغنم السائمة) .

ومثال ثالث :

« ثم أتموا الصيام إلى الليل ». .

يراد بـ (الليل) - هنا - دخول الليل إذ لا حد يفصل بين النهار والليل إلا بانتهاء الأول وهو نفسه ابتداء الثاني .

فمن يقول بدخول الغاية في المغىّا لابد من استمرار الصوم لجزء من الليل ليتحقق الاتمام .

ومن يقول بعدم دخول الغاية في المغىّا يتحقق الاتمام بالنقطة الزمانية التي هي انتهاء النهار وابتداء الليل .

وتحقّق المخالفة بأن تأخذ الغاية خلاف حكم المغىّا .

وفي ضوء هذا يكون الفرق بين مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة هو أنّ جملة مفهوم الموافقة لا دلالة لفظية فيها على المفهوم ، وإنما استفيد حكم المفهوم بدلالة العقل ، فهي في واقعها دلالة عقلية أفرزناها عن طريق الاستنتاج العقلي .. بينما الجملة في مفهوم المخالفة دلالتها لفظية ، تعتمد الاستعمال اللغوي الاجتماعي والفهم العرفي .

■ تعريفه :

نعرفنا في تعريفنا لرصيفه مفهوم الموافقة أنه سمى بذلك لموافقته الحكم المنطوق إيجاباً أو سلباً، وأن هذا المفهوم (مفهوم المخالفة) سمى بذلك لمخالفته لحكم المنطوق في الإيجاب والسلب، بمعنى أنه إذا كان المنطوق إيجاباً كان المفهوم سلباً، وإن كان المنطوق سلباً كان المفهوم إيجاباً.

وبهذا عرف في المؤلفات الأصولية :

ففي (إرشاد الشوكاني) : «مفهوم المخالفة : وهو حيث يكون المسكون عنه مخالفًا للمذكور في الحكم إثباتاً ونفيًا، فيثبت للمسكون عنه نقىض حكم المنطوق به.

ويسمى (دليل الخطاب) لأن دليله من جنس الخطاب، أو لأن الخطاب دال عليه».

وفي (مختصر ابن اللحام) : «مفهوم المخالفة : وهو أن يكون المسكون عنه مخالفًا للمنطوق في الحكم».

وفي (أصول المظفر) : «مفهوم المخالفة : ما كان الحكم فيه مخالفًا في السنه للحكم الموجود في المنطوق».

■ مفرداته :

إن أقسام أو أنواع أو موارد مفهوم المخالفة - كما سميت في الكتب الأصولية - والتي يراد بها مفرداته ، هي :

- مفهوم الشرط.
- مفهوم الوصف.
- مفهوم الغاية.
- مفهوم الحصر.
- مفهوم العدد.
- مفهوم اللقب.

مفهوم الشرط

موضوع البحث :

يدور البحث الأصولي - هنا - حول محور دلالة الجملة الشرطية على المفهوم.
وبيان أجلٍ : أنه يحاول الإجابة عن السؤال التالي : هل للجملة الشرطية ظهور
في المفهوم ؟

▣ هدف البحث :

ويهدف الأصوليون من بحثهم في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم إلى
الوصول إلى الأمرين التاليين :

- ١ - تحرير قاعدة كلية تنطبق على جميع القضايا الشرطية موضوع البحث.
- ٢ - تعريف ظهور المفهوم لتنبيح صغرى لكبير الظهور.

▣ الجملة الشرطية :

التسمية بالجملة الشرطية هي التسمية التحوية العربية ، ويعادلها في المنطق
اليوناني اسم القضية الشرطية.

والجملة الشرطية : هي التي تتكون من جملتين تتوقف إحداهما على الأخرى ،
وتتألف الأولى الشرط ، والثانية جزاء الشرط .

ومن هنا عرفت بأنها « تعليق شيء بشيء إذا وجد الأول وجed الثاني ». .

▣ عناصرها :

تتكون الجملة الشرطية من العناصر التالية :

أداة التعليق + الشرط + الجزاء .

■ أدوات التعليق:

يعرف التعليق نحوياً بأنه ترتيب شيء على آخر بأداة.

ومثاله هنا : ترتيب الجزاء على الشرط وربطه به بواسطة الأداة.

ولهذا عرف (المعجم الوسيط) أدوات الشرط بالألفاظ التي تستعمل في هذا الترتيب ، مثل : إن ومن ومهما.

أدوات الشرط هي : ألفاظ معروفة في لغتنا ، وظيفتها تعليق الجزاء على الشرط في الجملة الشرطية وبيان توقف ثبوت الجزاء على ثبوت الشرط ، وانتفائه بانتفائه.

■ الشرط:

عرف الشرط بما يتوقف عليه الشيء من حيث الوجود والمعرفة.

والمراد به أصولياً ما يكون سبباً لتعلق الحكم.

فمثلاً: لو أخذنا المثال المشهور بين الأصوليين وهو (إن جاءك زيد فأكرمه) :
فالحكم في هذه الجملة الشرطية هو (وجوب الإكرام) المستفاد من فعل الأمر (أكرم).

- وموضع الإكرام هو (زيد) ، ولكن بشرط مجبيه.

- (المجيء) في هذه الجملة هو سبب تعلق الحكم بموضوعه وهو زيد.

ولهذا عرف بعضهم الشرط بما يتوقف الحكم عليه.

فالشرط - هنا - أعمّ منه ومن السبب في المصطلح الفلسفى.

الجزاء:

الجزاء : هو الحكم المرتبط بالشرط في الجملة الشرطية إيجاباً وسلباً.

كالإكرام - في المثال المتقدم - المرتبط بالمعنى بحيث متى ثبت المعنى ثبت الإكرام ، وإذا انفهى انفهى.

هذه هي الجملة الشرطية في منطقها ، فما هي في مفهومها ؟

□ دلالتها على المفهوم :

هل للجملة الشرطية دلالة على المفهوم ؟

أو قل : هل لها ظهور في المفهوم ؟

الذي توصل إليه الأصوليون من استقرائهم لمفردات الجملة الشرطية في اللغة العربية أنها على نوعين ، هما :

١ - ما يكون الشرط فيها ومتعلقه (موضوعه) متساوقين في الوجود ، مثل (إن رزقت ولدًا فاختنه) ، فالرزق الذي هو الشرط ، والولد الذي هو الموضوع تسايقا في الوجود.

وبناءً على ذلك : ما يكون الحكم فيها مرتبطة ثبوتاً وانتفاءً بالموضوع لا بالشرط. فوجوب الختان - في المثال - مرتبط بالموضوع الذي هو الولد فإن وجد الولد وجوب الختان ، وإن لم يوجد لا يجب.

٢ - ما يكون الشرط فيها ومتعلقه غير متساوقين في الوجود بالشكل المذكور في المثال المتقدم ، بل بما مختلفان ، فقد يوجد الموضوع ولا يوجد الشرط ، كما في مثال (إن جاءك زيد فأكرمه) ، فزيد الذي هو الموضوع غير مساوق في وجوده لوجود الشرط الذي هو المعنى ، فقد يوجد الموضوع بدون شرطه ، وقد يوجد مع شرطه.

أو قل : إن الحكم فيها مرتبط سلباً وإيجاباً بالشرط ، فإن وجد الشرط وجد ، وإن فقد فقد.

فالاكرام - في المثال - المتقدّم - مرتبط بالمجنى الذي هو الشرط فإن ثبت ثبت وان انتفى انتفى.

وفي هذi هذا:

فبالنسبة للنوع الأول قالوا:

- إنها جمل شرطية ولكن لا مفهوم لها لأن انتفاء الحكم فيها متعلق بانتفاء الموضوع لا بانتفاء الشرط ، وشرط مفهوم الشرط أن يكون الحكم معلقاً على الشرط ، وهو هنا ليس كذلك.

ويسبب هذا عبّروا عنها بـ(السالبة بانتفاء الموضوع) بمعنى أن نفي الحكم فيها ارتبط بنفي الموضوع لا نفي الشرط.

- وإن طلب الحكم فيها يكون من تحصيل الحاصل.

ولأجل هذا استبعدوا الجمل الشرطية من هذا النوع عن حريم النزاع ومجال البحث ، وقصروا محور البحث على الجمل الشرطية من النوع الثاني.

وقالوا بالنسبة للجملة الشرطية من النوع الثاني : إن دلالتها على المفهوم جاءت من توافرها على القيود التالية :

١ - أن يكون هناك ترتيب بين الشرط والجزاء في جملة المنطوق.

٢ - أن يكون الترتيب المذكور على نحو العلية بمعنى أن يكون الشرط علة للجزاء.

٣ - أن تكون العلية المذكورة منحصرة بالشرط.

واستدلّوا على ظهور الجملة الشرطية في هذه الأمور الثلاثة التي هي الطريق إلى دلالتها على المفهوم ، بالوضع والإطلاق ، وعلى النحو التالي :

- ففي الترتيب :

استدلوا بالوضع ، وعلى نحوين :

الأول: الرأي المشهور الذي يقول : إن ظهور الجملة في هذا الترتيب دل عليه أدلة الشرط لأنها وضعت من قبل أهل اللغة لوظيفة الربط بين الشرط والجزاء بتوقف الجزاء وترتبه على الشرط.

الثاني: مذهب الحكيم الاصفهاني الذي يقول : إن الربط بين الشرط والجزاء يستفاد من هيئة الجملة ، وذلك أن هذه الهيئة الخاصة بترتيب الجزاء على الشرط وظفت من قبل أهل اللغة لذلك.

ويرجع هذا الاختلاف بين الرأي المشهور ومذهب الاصفهاني إلى أن المشهور نظروا إلى المسألة من خلال الجملة الشرطية العربية ، وهي : كما نقدم - تتألف من ثلاثة عناصر ، هي :

أدلة التعليق + الشرط + الجزاء.

ووظيفة الأدلة هي تعليق الجزاء على الشرط.

أما الشيخ الاصفهاني فإنه نظر إلى الجملة في اللغة مطلقاً ، أي الجملة الشرطية بما هي جملة شرطية في أيّة لغة كانت ، ذلك أن بعض اللغات كاللغة الفرنسية ، الشرط فيها له هيئة معينة تدلّ عليه.

ولأن اللغات تختلف في تركيبة الجملة الشرطية يكون لكل لغة طريقة في فهم وفهم التعليق.

والنقطة التي تلتقي عندها الجمل الشرطية في اللغات هو توقف الجزاء على الشرط.

- وكذلك العلية فإنّها مستفادة - عندهم - من الوضع اللغوي ذلك أن هيئة الجملة الشرطية - في رأيهم - وضعت للاثنين بوضع واحد.

- أما الدليل على ظهور الجملة في الإنحصار فهو الإطلاق.

هذا ما ذكروه إلا أنه قد يلاحظ عليه : أن الجملة الشرطية ذات المفهوم هي أسلوب من الأساليب اللغوية الاجتماعية التي دأبت المجتمعات البشرية على استعمالها من محاوراتها وخطاباتها ، وفهمها وفق ما ألفته وأنسنته من التركيب والتعبير ، وهذا يقتضينا أن نحلل النص تحليلًا لغوياً اجتماعياً لا تحليلًا فلسفياً عقلانياً.

وقد تنبه إلى هذا أستاذنا الشهيد الصدر بعد مناقشته لما ذكروه من أدلة لاستظهار توافر القيود الثلاثة في الجملة الشرطية لتعطي ظهورها في المفهوم حيث قال : «فال الأولى في ذلك كله أن يستظهر عرفاً كون الجملة الشرطية موضوعة للربط بمعنى التوقف والإلتصال من قبل الجزاء بالشرط ، وعليه فيثبت المفهوم».

وبعد هذا نقول : إن شرط دلالة الجملة الشرطية على المفهوم هو أن يفهم العرف منها :

- ١ - أن التوقف فيها قائم بين الجزاء والشرط ، لا بين الجزاء ومتعلق الشرط.
- ٢ - أن لا يكون طلب الحكم في جملة المفهوم المقابلة لجملة المتطرق تحصيلاً لحاصل.

■ القاعدة :

والقاعدة : هي أن كل جملة شرطية أفادت توقف الجزاء على الشرط ، وتعلقه به لا بمتعلقه (موضوعه) هي ظاهرة في المفهوم.

■ التطبيق :

لتأخذ مثلاً لذلك صحيح حمّاد بن عثمان في بيان حد الترخيص الذي يلزم المسافر المغادر من بلده تقصير الصلاة عند الوصول إليه ، وهو : «عنه ظاهرٌ : إذا سمع الأذان أتم المسافر».

المنطوق :

الحكم : وجوب إتمام الصلاة.

الشرط : سماع الأذان.

الموضوع : المسافر.

البيان : الحكم - هنا - معلق على الشرط ثبوتاً وانتفاءً، فإذا تحقق الشرط (سماع الأذان) وجوب الإتمام، وإذا لم يتحقق الشرط لا يجب الإتمام.

▣ المفهوم :

هو : إذا لم يسمع الأذان لا يتم.

وفي صحيح ابن سنان في الموضوع نفسه جمع بين المنطوق والمفهوم، فكل جملة مذكورة هي منطوق نفسها ومفهوم الأخرى.

(عن التقصير ؟ قال عليه السلام :

إذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتم.

وإذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصر).

مفهوم الوصف

■ مفردات الجملة :

تتألف جملة الوصف المبحوث عنها - هنا - من ثلاثة عناصر ، هي : الوصف .
الموصوف . التعليق .

■ الوصف :

- الوصف من الكلم العربية التي يجوز فيها حذف الواو من أوله ، والتعويض عنها بناء في آخره ، فيقال فيه : صفة ، مثل وعظ وعظة ووسم وسمة ووعد وعدة ووصل وصلة .

- وأيضاً هو من الكلم المفهومة المعنى لدى الكل بالمستوى الذي لا يحتاج معه إلى التعريف .

- ومع هذا عرف بما يشير إلى معناه وينبه عليه :

- فعرف - لغويًا - بـ « ما يميز الشيء أو ينسب إليه » .

- ونحوياً : رادف النحاة العرب بين الوصف والنعت فعرفوا كلاماً منها بالأخر ، ومن ذلك قولهم : « النعت : هو الوصف الذي يكمل موصوفه بدلالة على معنى فيه أو في ما يتعلق به » .

والنعت أحد التوابع الخمسة (النعت . التوكيد . البدل . عطف البيان . عطف النسق) .

- ولكنه (أعني الوصف) أصولياً هو أوسع منه نحوياً إذ يعم النعت وسواء فدخل فيه الحال النحوي والتمييز النحوي ونحوهما « مما يصلح أن يكون قيداً لموضوع التكليف » .

▣ **الموصوف:**

هو ما تتعلق به الصفة ويقيّد بها.

▣ **التعليق:**

نقدم تعريفه فيما سبق.

ويراد به هنا توقف حكم الموصوف على الصفة.

▣ **موضوع البحث:**

وكما استقرأ الأصوليون جمل الشرط العربية فرأوها تتّنّع إلى مجموعتين :

- مجموعة يرتبط الحكم فيها بالشرط.

- ومجموعة يرتبط الحكم فيها بالموضوع.

كذلك هنا استقرأوا جمل الوصف العربية فوجدوها تصنّف إلى مجموعتين أيضاً، هما :

١ - ما يكون فيها الوصف نفسه موضوع الحكم ، أي أنّ الوصف في الجملة لا يذكر معه موصوفه ليعتمد عليه ويكون الموصوف هو موضوع الحكم والوصف قيّداً له ، وإنما كان الوصف مجرداً عن الموصوف موضوعاً للحكم ، كما في قوله تعالى : «**السارقُ والسارقةُ فاقطعوا أيديهما**».

فالسارق والسارقة وصفان لم يعتمدَا على موصوف مذكور ، وأخذَا بنفسهما موضوعاً للحكم وهو وجوب القطع.

٢ - ما يكون فيها الوصف قبل الموضوع الحكم ، أي أنّ الموصوف يذكر في الجملة ويعتمد الوصف عليه ، كما في المأثورة المعروفة (في الغنم السائمة زكاة) ، ف(السائمة) هي الوصف ، وموضوع الحكم هو (الغنم) ، والحكم هو وجوب الزكاة وقد تعلّق بالغنم ، والسائمة أخذَت قيّداً للموضوع الذي هو الغنم.

وكما استبعدوا في مفهوم الشرط الجمل الشرطية التي ارتبط الحكم فيها بالموضوع لا بالشرط ، كذلك استبعدوا هنا جمل الوصف التي يرتبط فيها الحكم بالوصف نفسه ، وقصروا البحث على النوع الثاني وهو ما ارتبط الحكم فيها بالموضوع مقيداً بالوصف.

وعلّه شيخنا العظّر يقوله : « والسرّ في ذلك أنَّ الدلالة على انتفاء الوصف لابدّ فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يقيّد بالوصف مرّة ويتجزّد عنه أخرى حتّى يمكن فرض نفي الحكم عنه » - أصول الفقه^(١).

والمراد بالقيّد أو أخذ الوصف قيّداً للحكم هو أن يكون للوصف دخل في الحكم دخلاً علّياً، بمعنى أنه علّة الحكم المنحصرة، كما مرّ نظيره في مفهوم الشرط.

■ شرطه :

واشترطوا في الوصف الذي يتّخذ قيّداً للموصوف الذي هو موضوع الحكم أن تكون النسبة بينهما من حيث الصدق الخارجي العموم والخصوص مطلقاً أو من وجہ ، على أن يكون الخصوص في جانب الوصف.

ويرجع هذا إلى أنَّ الوصف عندما يستخدم في الجملة قيّداً للموصوف إنما لغرض التوضيح أو التخصيص في الغالب ، والمطلوب هنا هو التخصيص.

والتقييد بالوصف المخصوص يعني تضييق دائرة الموصوف ، ومن هنا لابدّ من أن يكون أخصّ من الموصوف.

كما في مثالنا (في الغنم السائمة زكاة) فالعموم في جانب الموصوف الذي هو الغنم لأنَّه يشمل السائمة والمعلوفة ، والخصوص في جانب الوصف الذي هو السائمة حيث يختصُّ بغير المعلوفة.

(١)-أصول الفقه ١٠٦/١

▣ محور البحث :

ودار البحث بينهم في خصوص الجملة الوصفية التي لم تقترن بقرينة تفيد المفهوم أو بأخرى لا تفيد المفهوم كما «إذا ورد الوصف مورد الغالب الذي لا يفهم منه عدم إناطة الحكم به وجوداً وعدماً، نحو قوله تعالى : «وربائكم اللائي في حجوركم» فإنه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقاً، إذ يفهم منه أنّ وصف الربائب بأنّها في حجوركم لأنّها غالباً تكون كذلك، والغرض منه الإشعار بعلة الحكم، إذ أنّ اللائي تربى في الحجور تكون كالبنات». -أصول المظفر^(١).

أي تركز البحث في الجملة الوصفية المجردة عن القرينة.

▣ هدف البحث :

ويرمى الأصوليون من بحثهم أن يتوصلوا إلى :

- ١ - التماس قاعدة عامة تطبق على كل جملة وصفية توافرت فيها شروط الدلالة على المفهوم.
- ٢ - تنفيح صغريات لكبرى الظهور من الجمل الوصفية الشرعية.

▣ حجيته :

هكذا يعنون المبحث عنه هنا ، ويراد به : هل لجملة الوصف - في الحدود التي ذكرناها - ظهور في المفهوم ؟

فمن قال بظهورها في المفهوم قال بحجيتها لأنّ الظهور حجّة ، ومن قال : لا ، فلا.

فالمسألة فيها قولان أو ثلاثة وهي :

- ١ - قول بالحجّة أي بثبت مفهوم الوصف.

٢ - قول بعدم العجية أي أن الوصف لا مفهوم له.

قال ابن النجّار في (شرح الكوكب المنير^(١)) : « وهو - يعني مفهوم الوصف - حجة عند أحمد ومالك والشافعي (رض) وأكثر أصحابهم ».

إلى القول بعدم حجيته « ذهب أبو حنيفة وأصحابه وابن سريج والقفالي وجماعة من المالكية وكثير من المعتزلة وأبو الحسن التميمي من أصحابنا » يعني الحنابلة.

وقال العاملي في (معالم الدين) : « واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفاءها.

فأثبته قوم ، وهو الظاهر من كلام الشيخ ، وج奴ج إليه الشهيد في الذكرى . ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس ، وهو الأقرب ».

والقول به هو ظاهر الشيخ المفيد ، قال في المختصر : « فأماماً دليل الخطاب فهو أن الحكم إذا علق ببعض صفات في الذكر (المنطق) دل ذلك على أن ما خالفه في الصفة مما هو داخل تحت الاسم بخلاف ذلك الحكم إلا أن يقوم دليل على وفاته فيه ، كقول النبي ﷺ : (في سائمة الإبل الزكاة) فتخصيصه السائمة بالزكاة دليل على أن العاملة ليس فيها زكاة ».

﴿ أدلة الإثبات ﴾ :

استدل القائلون بالمفهوم بعدة أدلة ، أهمها :

أ - أن وجود الوصف في الجملة الوصفية يشعر بأنه علة للحكم ، كما في قوله ﷺ : (مطل الغني ظلم).

ب - لو لم تتحمل جملة الوصف على الدلالة على المفهوم لانتفى الغرض والفائدة من ذكر الوصف.

ج - ما نسب للشيخ البهائى « وحاصله : أن حمل المطلق على المقيد يشهد بثبوت المفهوم للوصف .

وتوسيعه : أنه إذا قال : (اعتقد ربة) كان مقتضاه إجزاء كل ربة وأن كانت كافرة ، وإذا قال : (أعتقد ربة مؤمنة) كان مفهومه عدم إجزاء الربة إن كان كافراً وهذا المفهوم يقيد إطلاق الربة .

فلو لم يكن للوصف مفهوم لم يحصل التنافي الموجب لحمل المطلق على المقيد »^(١) .

﴿ أدلة النفي : ﴾

قال الميرزا القمي في (القوانين) : « احتج النافون بأنه لو دلّ لدلّ بإحدى

الثلاث (المطابقة والتضمن والإلتزام) ، وكلها منافية :

أمّا المطابقة والتضمن فظاهر ، وإلا لكان منطوقاً .

وأمّا الإلتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلاً ولا عرفاً ». .

٣ - القول بالتوقف في المسألة .

قال صاحب القوانين : « ولِي في المسألة التوقف ، وإن كان الظاهر في النظر

أنه لا يخلو عن إشعار كما هو المشهور أن التعليق بالوصف مشعر العلية لكن لا

بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج إلا أن ينضم إليه قرينة ». .

﴿ الموازنة : ﴾

الذى أراه أن المرجع في تحديد دلالة الجملة الوصفية على المفهوم أو عدمها هو العرف .

وذلك لأن الجمل الوصفية من التراكيب اللغوية المستعملة عند الناس وبكثرة ،

وكذلك في لسان المشرع الإسلامي ، والغرض منها - شأنها فيه شأن التراكيب الأخرى - إفهام الآخرين المعنى المقصود للمتكلّم ، والآخرون الذين يسمعونها يفهمون مقصود المتكلّم منها ، إنطلاقاً من إدراكم أنّ ارتباط الحكم بالوصف على نحو توقفه عليه إيجاباً وسلباً يفيد المفهوم ، والعكس بالعكس.

والملحوظ :

- أنّ أدلة الإثبات ، ومثلها أدلة النفي ، لم تنظر إلى النصوص الوصفية من خلال واقعها الاستعمالي على ألسنة الناس وعلى لسان الشارع .

وإنما تعاملت معها من خلال المبادئ والقواعد الفلسفية والمنطقية وبالنظرية الشخصية .

- إن المستفاد من الاستعمالات اللغوية الاجتماعية هو أنّ ابن اللغة يدرك بحسه اللغوي الذي أكسبته إياه لغته من خلال تعامله معها ، أنّ هناك من الجمل الوصفية - وبمنتاي عن القرآن - ما يفيد المفهوم مثل قوله تعالى : « لا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد » ، فجملة « وأنتم عاكفون في المساجد » التي هي الوصف دار الحكم الذي هو حرمة المباشرة (لا تباشروهن) مداره وجوداً وعدماً .

وقوله ﷺ : (من باع نخلاً مؤيراً فشررتها للبائع) ، فانتقال الثمرة للبائع - وهو الحكم - أنيط بالتأيير ، وهو واضح في الدلالة على المفهوم .. وهكذا في قوله ﷺ : (مطل الغني ظلم) حيث أنيط الظلم بالمطل مع الغنى بما يفيد أنه مع الفقر لا تعلق له به .

كما يدرك أنّ هناك من الجمل الوصفية ما لا يفيد المفهوم مثل ما جاء في كتاب الخليفة أبي بكر في أحكام الزكاة من قوله : « وفي صدقة الغنم ، في سائمتها إذا كانت أربعين ، وفيها شاة » لاستفادة ذلك من القرينة بعفو المعلومة من الزكاة .

فالحق : أن يقال : إن القضية تدور مدار التوقف كما في مفهوم الشرط .
يعنى أنه إذا ارتبط الحكم بالموصوف مقيداً بالوصف بتوقف الحكم على
الصفة فالقضية ذات مفهوم .
وألا ، فلا .

■ القاعدة :

فالقاعدة هي : أن كل جملة وصفية أنيط الحكم فيها بموصوف مقيداً بوصف
بحيث يتوقف عليه ثبوتاً ونفيها فهي ظاهرة في المفهوم .

مفهوم الغاية

﴿ مفردات الجملة : ﴾

تتألف جملة الغاية المنطقية من العناصر التالية : الغاية. أداة الغاية. المغىّب. التعليق.

﴿ (الغاية) : ﴾

عرفت في (الصحاح) بأنّها «مدى الشيء». وفي (المعجم الوسيط) بـ«النهاية والآخر، فغاية كلّ شيء : نهاية وآخره».

وفي (إرشاد الشوكاني) : «غاية الشيء : آخره».

وفي (الهادي) : «والغاية : هي ما يؤدّي إليه الشيء مثل Limit». (الأداة) :

ذكر الأصوليون تبعاً للنحوين العرب أداتين في العربية تستعملان للدلالة على الغاية زماناً ومكاناً وغيرهما ، وهما : (إلى) و (حتى) ، كما في قوله تعالى : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » ، قوله : « وكلوا واشربوا حتى يتتبّع لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ».

جاء في (الجني الداني^(١)) للمرادي : «إلى : حرف جر لمعانٍ ثمانية: الأول : انتهاء الغاية في الزمان والمكان وغيرهما ، وهو أصل معانيها».

وفي ص ٥٤٢ : «حتى الجارة ومعناها انتهاء الغاية.

ومذهب البصريين أنّها جارة بنفسها ، وقال الفراء : تخفض لنهايتها عن (إلى). ومجرورها : إنّما اسم صريح نحو : (حتى حين) أو مصدر مؤول من (أن)

(١)-الجني الداني ص ٢٨٥.

وال فعل المضارع نحو (حتى يقول الرسول) لأن التقدير : حتى أن يقول .».

وفي (رصف المبني)^(١) للماقلي : « إعلم أن (إلى) حرف يخض ما بعده من الأسماء على كل حال ، ولها في الكلام موضعان : الموضع الأول : أن تكون للغاية من الأسماء .».

وفي ص ٢٥٧ : « إعلم أن (حتى) معناها الغاية في جميع الكلام ».

وفي (جواهر الأدب)^(٢) للإربلي : « حتى : وهي حرف بالإتفاق ، وقياسها ألا تعمل ، لدخولها على القبيلين (يعني الأسماء والأفعال) لكن حملت على (إلى) لإفادتها الغاية » .

وفي ص ٤٢٢ : « إلى : وهي من جملة حروف الخفض ، عملت الجر لاختصاصها بالأسماء فأثرت الأثر المختص بها ، وهي موضوعة حقيقة لانتهاء الغاية : إنما الحسية نحو (سرت إلى بغداد) ، أو الحكمية نحو (ميل قلبي إليك) . وقرنيتها صحة الإتيان بـ (من) في مقابلتها ، فتقول في الأول : (من البصرة) ، وفي الثاني : (مني) كأنك جعلت ابتداء الميل منك وانتهاء إليه » .

□ (المغينا) :

قال البيسطاني في (محيط المحيط) : « والمغينا : الموضوع له الغاية ، ومنه قولهم : الغاية لا تدخل في المغينا » .

وقال الكرمي في (الهداي إلى لغة العرب) : « المغينا : هو الشيء الذي وضعت له غاية » .

□ (التعليق) :

هو التقييد أو الربط بين الغاية والمغينا في الحكم نظير ما تقدم في جملتي الشرط والوصف .

■ ترتيب الجملة :

بعد أن عرّفنا العناصر التي تتألف منها جملة الغاية ننتقل إلى بيان تركيب الجملة ، والترتيب بين عناصرها في التركيب :

تركيب وترتّب جملة الغاية على النحو التالي :

المغىّ + الأداة + الغاية.

ففي الآية « ثم أتقووا الصيام إلى الليل » (الصيام) هو المغىّ.
 و (إلى) هي الأداة.
 و (الليل) هو الغاية.

وفي الآية « وكلوا واشربوا حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » :

(الأكل والشرب) هو المغىّ.
 و (حتى) هي الأداة.
 و (تبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) هو الغاية.

■ موضوع البحث :

يدور البحث الأصولي - هنا - حول شمولية حكم المغىّ للغاية وعدم شموليته .
 وعبروا عنه بدخول الغاية في حكم المغىّ وعدم دخولها.

ففي الآية : « ثم أتقووا الصيام إلى الليل » :

(الحكم) هو وجوب إتمام الصيام ، وهو من حيث الزمان مستوعب للنهار ،
 فهل يتم بانتهاء النهار فتكون الغاية التي هي الليل غير داخلة في الحكم وكذلك
 ما بعدها.

أو أنه لا يتم إلا بشموله لجزء من الليل فتكون الغاية داخلة في حكم المغيا.
ومابعدها محكوم بخلاف حكم ما قبلها.

بهذا حددوا محور البحث ، يقول صاحب الكفاية : « هل الغاية في القضية (يعني الجملة) تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية. بناء على دخول الغاية في المغيا.

أو (تدل على ارتفاع الحكم من الغاية وما بعدها ، بناء على خروجها؟.. أو لا؟ ...) .

وفي (إرشاد الفحول) : « مفهوم الغاية : وهو مذكورة بالغایة وما قبلها أو حتى ». فالبحث ينصب على أن جملة الغاية لها مفهوم أولاً ؟

أي أن تقييد المغيا بالغاية في جملة المنطوق هل يدل على مخالفته ما بعد الغاية لما قبلها أو لا يدل ؟

ولكن الواقع غير هذا ، وهو أن الغاية التي هي حد فاصل بين الشيء وغيره ، وبخاصة في مثل ما جاء في النصوص الشرعية كنهاية الصوم في النهار « ثم أتموا الصيام إلى الليل » ، ونهاية الفطر في الليل « كلوا واشربوا حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » ، فالصوم يستوعب النهار ، ولأن النهار ينتهي ببداية الليل يكون الليل غايتها ، فهل يتم الصوم بنهاية النهار عند نقطة الالتقاء بين نهاية النهار وبداية الليل فلا تدخل الغاية عرفاً في المغيا أو لابد منأخذ جزء من الليل فتدخل الغاية في المغيا ؟

وكذلك في الآية الأخرى : هل يراد بالتبين نقطة الالتقاء بين نهاية الليل وبداية الفجر فلا تدخل الغاية في المغيا ؟

أو يراد به التبين العرفي فتدخل الغاية في المغيا ويترتب على هذا - لو لم تكن في البين نصوص توجب الغسل عن الجنابة ليلًا - جواز تأخير الغسل إلى ما بعد

الغاية ، لأن الجماع مباح للصائم فترة الليل كلّه - كما هو الشأن في الفقه السنّي . فالمسألة موضوع البحث لا علاقة لها بما بعد الغاية . والذي ينبغي أن يقال تحريراً لموضع النزاع : هو دخول الغاية في المغيناً فيشملها حكم المغيناً ، أو عدم دخولها فلا يشملها حكمه ؟

وأمثال قوياً : إنهم يقصدون هذا لأنّ معنى الغاية يفرضه كلّ هذا إذا لم تكن - في البين - قرينة تعين مراد المتكلّم ، فإن كانت فهي الدليل المتبع .

■ الأقوال في المسألة :

قال الشوكاني في (الإرشاد^(١)) : « وإلى العمل به ذهب الجمهور ، وبه قال بعض من لم يعمل بمفهوم الشرط كالقاضي أبي بكر الباقلاني ، والفرزالي ، والقاضي عبدالجبار ، وأبي الحسين ، وقال ابن القشيري : وإليه ذهب معظم نفاة المفهوم ، وكذا قال القاضي أبو بكر حاكياً لذلك ، وحکى ابن برهان وصاحب المعتمد : الاتفاق عليه ، قال سليم الرازى : لم يختلف أهل العراق في ذلك ، وقال القاضي في (القریب) : صار معظم نفاة دليل الخطاب إلى أنّ التقييد بحرف الغاية يدلّ على انتفاء الحكم عمّا وراء الغاية ، قال : ولهذا أجمعوا على تسميتها غاية ، وهذا من توقيف اللغة معلوم ، فكان منزلة قولهم تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على أنّ ما بعدها بخلاف ما قبلها (انتهى) .

ولم يخالف في ذلك إلا طائفه من الحنفية والأمدي ، ولم يتمسّكوا بشيء يصلح للتمسّك به قطّ ، بل صمّموا على منعه طرداً لباب المنع من العمل بالمفاهيم ، وليس ذلك بشيء ».«

وقال العاملي في (المعالم) : « والأصحّ أنّ التقييد بالغاية يدلّ على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفقاً لأكثر المحققين .

وخالف في ذلك السيد بِهِ اللَّهُ تَعَالَى فقال : (إنّ تعليق الحكم بغاية إنّما يدلّ على ثبوته إلى تلك الغاية .

وما بعدها يعلم انتفاءه أو إثباته بدليل آخر .

ووافقه على ذلك بعض العامة » ، كما تقدم في المنشورة عن الشوكاني .

وفي (كفاية الأصول) للخراساني : « وقد نسب إلى المشهور الدلالة على الارتفاع .

وإلى جماعة ، منهم السيد والشيخ عدم الدلالة عليه » .

إنّ هذه الأقوال الأصولية في المسألة ، متأثرة بأقوال النحوين العرب .

فمن هنا علينا أن نبدأ بذكر آراء النحّاة العرب :

ذكر النحويون العرب ثلاثة أقوال في المسألة :

- قول بالثبت مطلقاً .

- قول بالنفي مطلقاً .

- وثالث بالتفصيل بين الغاية التي هي من جنس المغىّا فتدخل فيه ، ويشملها حكمه ، والغاية التي هي ليست من جنس المغىّا فلا تدخل فيه ، ولا يشملها حكمه .

قال المالقي : « واختلف النحويون : هل يدخل ما بعدها فيما قبلها أو لا يدخل ؟

- فذهب بعضهم إلى أنّه يدخل .

واستدلوا بقضايا العرف ، فإذا قال قائل : (اشتريت الشقة ^(١) إلى طرفها) فالطرف داخل في المشتري ، لأنّ العرف يقضي ألاّ تشتري شقة إلا إلى آخرها ، إلا إذا قيل بالبعض منها .

(١) - الشقة - بضم الشين المعجمة - القطعة المستطيلة من الثوب .

- وذهب بعضهم إلى أن ما بعدها لا يدخل فيما قبلها.

واستدلوا بأن القائل : (اشتريت الموضع من الوادي إلى الوادي) يريد أن الوادي لا يدخل في الشراء .

- وذهب بعضهم إلى أنه ان كان الثاني من جنس الأول دخل فيما قبله ك (اشترت الغنم إلى آخرها) ، وان لم يكن من الجنس لا يدخل كقوله تعالى : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » .

- وذهب بعض المتأخرین إلى أنه لا يدخل ما بعدها فيما قبلها إلا بقرينة من عرف أو عادة ، وإلا فلا .

قال :

إذا قلت : (ضربت القوم إلى زيد) فإن زيداً يدخل في الضرب مع القوم .
وإذا قلت : (اشتريت الشقة إلى طرقها) دخل الطرف في الشراء لأن العرف والعادة يقضيان بذلك .

ومن عرّف الشرع يحمل قوله تعالى : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » لأن الصوم الشرعي إنما يكون إلى غروب الشمس خاصة يتبيّن ذلك من قواعده .

وهذا هو الظاهر منها حيث وقعت في الكلام إن شاء الله .

على هذا الأصل والخلاف (يعني الخلاف النحوي) يبني خلاف الفقهاء في دخول المرافق في غسل الأيدي والكعبين في غسل الأرجل من قوله تعالى « فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين ». فمن يرى أن ما بعدها فيما قبلها داخل ، أوجب الفسل في المرافق والكعبين .

ومن لم ير ذلك لم يوجبه » .

وقال ابن هشام في (المغني) : « وإذا دللت قرينة على دخول ما بعدها عمل بها .

وإلا :

فقيل : يدخل إن كان من الجنس.

وقيل : يدخل مطلقاً.

وقيل : لا يدخل مطلقاً ، وهو الصحيح لأنَّ الأكثر مع القرينة عدم الدخول ، فيجب العمل عليه عند التردد «.

وقال المرادي في (الجنى الداني) : « وفي دخول ما بعدها في حكم ما قبلها أقوال ثالثها^(١) : إنَّ كأنَّ من جنس الأول دخل ، وإلا فلا .

وهذا الخلاف عند عدم القرينة.

والصحيح أنه لا يدخل ، وهو قول أكثر المحققين ، لأنَّ الأكثر مع القرينة أن لا يدخل ، فيحمل عند عدمها على الأكثر .

وأيضاً فإنَّ الشيء لا ينتهي ما بقي منه شيء إلا أن يتوجَّز فيجعل القريب الانتهاء انتهاء ، ولا يحمل على المجاز ما أمكنت الحقيقة ، فهو - إذا - غير داخل «.

هذه هي أقوال نحاة العرب في المسألة ، فما هي أقوال الأصوليين فيها ؟
١ - قول بالنفي مطلقاً .

أي أنَّ جملة الغاية لا مفهوم لها .

وأقدم من قال به السيد المرتضى ، كما مرَّ قوله في المسألة عن معالم العامل ، وهو : « أنَّ تعليق الحكم بغایة إنما يدلُّ على ثبوته إلى تلك الغاية .

وما بعدها يعلم انتفاءه أو إثباته بدليل آخر ». .

٢ - قولان بالتفصيل ، وهما :

(١) - والقولان الأول والثاني هم :

- النفي مطلقاً .

- الثبوت مطلقاً .

أ - التفصيل بين كونها (أي الغاية) من جنس المغتَى فتدخل فيه نحو : (صمت النهار إلى الليل) ، وكونها من غير جنسه فلا تدخل كمثال : (كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام).

ب - التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد (إلى) فلا تدخل فيه ، وكونها واقعة بعد (حتى) فتدخل «^(١)».

والذي أنتهي إليه مؤخراً هو اتخاذ التقييد (التعليق) ضابطة للتفرقة بين الجملة ذات المفهوم والجملة التي لا مفهوم لها ، وهو :

١ - إذا كانت الغاية قيداً للحكم كانت الجملة ظاهرة في المفهوم.

٢ - وإذا كانت الغاية قيداً للموضوع لا مفهوم للجملة.

يقول الشيخ الخراساني في (الكافية) : « والتحقيق : أنه إذا كانت الغاية - بحسب القواعد العربية - قيداً للحكم كما في قوله : (كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام) و (كل شيء ظاهر حتى تعلم أنه قذر) ». «

كانت دالة على ارتفاعه عند حصولها ، لانساق ذلك منها - كما لا يخفى - (ول) كونه قضية تقييده بها ، وإنما كان ما جعل غاية له بغایة ، وهو واضح إلى النهاية . وأمّا إذا كانت بحسبها (أي بحسب القواعد النحوية) قيضاً للموضوع مثل (سر من البصرة إلى الكوفة) فحالها حال الوصف في عدم الدلالة . »

النتيجة :

الواقع أن المسألة لا ترتبط بقواعد اللغة العربية النحوية بقدر ارتباطها بالفهم العرفي .

ذلك لأن في جمل الغاية ما يدل على المفهوم وفيها ما لا يدل ، ولأننا هنا (أعني

في أصول الفقه) نبحث في المسألة نظرياً بما يعم جميع اللغات وفي جميع المجتمعات ، وتطبيقياً في اللغة العربية خاصة ، وفي النصوص الشرعية بشكل أخص .

وهذا لا يتم إلا إذا اتّخذنا ضابطاً في هذا نظرية التوقف (التعليق) الذي يفهمه العرف ، فمعنى كانت الغاية قيداً يتوقف عليه حكم المفهوماً كان للجملة مفهوم ، والألا فلا ، نظير ما تقدّم في الوصف والشرط .

مفهوم الاستثناء

■ العنوان:

من مفردات مفهوم المخالفة :

- مفهوم الاستثناء.

- ومفهوم الحصر.

ولكل واحد منها أسلوبه الخاص به في لغتنا العربية ، وقد يلتقيان عند غرض بلاغي واحد هو (الحصر) .

ودلالة جملة (الحصر) النحوية ، وهي ما يصطلح عليه بلاغياً بـ(القصر) على إفاده قصر الصفة على الموصوف ، أو قصر الموصوف على الصفة شيء واضح . وأشير في بعض البحوث النحوية والأخرى الأصولية إلى دلالة الاستثناء على الحصر أيضاً.

ففي (الكوكب الدري) ^(١) للأستنوي : «إلا ، تدلّ على الحصر قطعاً ، وكذلك إنما ، على ما اختاره ابن عصفور وابن مالك وجمهور المتأخرین».

وفي (تهذيب الأصول) ^(٢) للسبزواري : «مقتضى المحاورات المتعارفة في كل لغة إن الاستثناء من الإيجاب سلب ، ومن السلب إيجاب ، وأنه يدلّ على الحصر».

إن هذا الإنقاء بين هذين الأسلوبين (أسلوب الاستثناء وأسلوب القصر) جعل الكثير من الأصوليين يدرجهما تحت عنوان واحد : عنوان (مفهوم الحصر)

كما فعل أستاذنا الشيخ المظفر في كتابه **الأصولي** ، أو عنوان (مفهوم الاستثناء) كما في (تهذيب الأصول) للسيد السبزواري .

وجمع بعضهم بين العنوانين بعنوان واحد هو (مفهوم الاستثناء والحصر) كما في كتاب (قواعد إستنباط الأحكام) للسيد حسين مكي العاملی وأفرد بعضهم كل واحد منها بمبحث وعنوان فسمى بمبحث الاستثناء بمفهوم الاستثناء ومبحث القصر بمفهوم الحصر ، كما جاء هذا في كتاب (دروس في علم الأصول) المعروف بـ (الحلقات) لأستاذنا الشهيد الصدر .

ولأن الالقاء في الغرض لا يجعل من الاثنين واحداً رأيت أن أسير بسيرة سيدنا الشهيد الصدر بالإفراد والإنفراد فاجعلهما موضوعين مستقلين تحت عنوان (مفهوم الاستثناء) و (مفهوم الحصر) .

▣ المصطلح :

الاستثناء مصطلح نحوی ، ويطلق نحوياً على نوعيه الرئيسيين :

- المتصل الذي يكون فيه المستثنى من نوع المستثنى منه .

- والمنفصل ، وهو بخلاف المتصل .

يقول المالي في (الرصف ^(١)) : « وهي (يعني إلا الاستثنائية) تنقسم قسمين :

- قسم يخرج بعض الشيء من كله ، وهو الذي يسمى الاستثناء المتصل .

- وقسم بمعنى (لكن) ، ويسمى ما يكون كذلك الاستثناء المنفصل ، والاستثناء المنقطع ».

وقد استعار الأصوليون هذا المصطلح بما له من مدلول ، ولكن في حدود الاستثناء المتصل .

واستقل بعضهم بمصطلح (الحصر) ، ولكن بما يشمل الاستثناء النحوي والقصر البلاغي.

ومن أفرد كلاً منهما ببحث ، استعار مصطلح الاستثناء النحوي للاستثناء الأصولي ، واستعار مصطلح الحصر النحوي للقصر البلاغي. وشيء طبيعي أن تتقارض العلوم مصطلحاتها ، وشيء طبيعي أيضاً أن يضيق أو يوسع في شمولية مصطلح علم عند علماء علم آخر.

■ التعريف :

ولهذا التقارب بين أصول الفقه والنحو العربي في المصطلح قام تفاعل علمي بينهما في تعريف الاستثناء ، فرأينا الأصولي يعرف الاستثناء بما يعرف به النحوى، ورأينا النحوى يستخدم المصطلحين الأصoliين الصريحيين في نسبهما الأصولي ، وهما المنطوق والمفهوم.

ونلمس هذا واضحاً في (شرح ألفية ابن مالك) لإبنه بدر الدين محمد بن محمد بن مالك المعروف بابن الناظم وابن المصنف ، وهو من الشروح التي تأثرت إلى حد بعيد بالنظريات والمفاهيم المنطقية والفلسفية والكلامية والأصولية.

فقد جاء فيه تحت عنوان (الاستثناء) : « الاستثناء نوعان: متصل ومنقطع . فالاستثناء المتصل : إخراج مذكور بـ(إلا) أو (ما في معناها) ، من حكم شامل له ، ملفوظ به أو مقدّر.

وقلت : (بالأ أو ما في معناها) ليخرج التخصيص بالوصف ونحوه ، ويدخل الاستثناء بغير وسوى وحاشا وخلا وعدا وليس ولا يكون.

وقلت : (من حكم شامل له) ليخرج الاستثناء المنقطع . وأما الاستثناء المنقطع : فهو الإخراج بـ(إلا) أو غير أو بيد لما دخل في حكم دالة المفهوم.

وقولي : (في حكم دلالة المفهوم) مخرج للاستثناء المتصل فإنه إخراج لما دخل في حكم دلالة المنطوق ».

فهو (أعني ابن الناظم) يفرق بين نوعي الاستثناء (المتصل والمنفصل) على هدي الفكر الأصولي في أن الاستثناء المتصل إخراج من حكم دلالة المنطوق ، والاستثناء المنفصل إخراج من حكم دلالة المفهوم ، وهو رأي غير واحد من الأصوليين.

وعرف الاستثناء ابن أم قاسم المرادي في (الجني الداني) بقول : « هو إخراج بـ (إلا) أو إحدى أخواتها تحقيقاً أو تقديرأً ».

وهذا يكفيانا في القاء الضوء على معنى الاستثناء نحوياً وأصولياً.

■ أدوات الاستثناء :

جاء في كتاب (الاستغناء في أحكام الاستثناء) (١) لشهاب الدين القرافي : « قال صاحب الجزوئية : أدواته :

- من الحروف : إلا .

- ومن الأسماء : غير وسوى وسوى وسواء .

- ومن الأفعال : ليس ولا يكون وعدا وخلا المقوونتان بـ (ما) .

- ومن المترددة بين الأفعال والحرروف : عدا وخلا العاريتان من (ما) .

- وما اتفق على أنه يكون حرفاً ، واختلف في أنه هل يكون فعلاً : حاشا .

- ومن مجموع الحرف والاسم : لا سيما » .

و (إلا) هي أم الباب ، ولذا اختيرت مصب الحديث الأصولي ومحور بحثه .

يقول الاربلي في (جواهر الأدب) (٢) : « ولكونها (يعني إلا) من (الحرف)

المحضرّة، ولزومها الحرفية، وضعت للاستثناء وهي أصل أدواته لعلوم استعمالها فيه».

وما يقال فيها ينطبق على بقية الأدوات باستثناء الأدوات الأسماء التي هي (غير وسوى وسواء) فإنها - لأنها أوصاف - تأخذ حكم الوصف عند الأصوليين لا حكم الاستثناء ، فما قيل في مبحث مفهوم الوصف ينطبق عليها.

▣ جملة الاستثناء :

تتألف جملة الاستثناء من العناصر التالية : المستثنى منه + أدلة الاستثناء + المستثنى + الإخراج.

مثالها : قام القوم إلا زيداً.

ال القوم : هو المستثنى منه.

إلا : هي الأداة .

زيداً : هو المستثنى.

الإخراج : هو استثناء المستثنى من المستثنى منه بواسطة أدلة الاستثناء.

ويختلف التحويون على أن المخرج ، بصيغة اسم المفعول - هل هو ذات المستثنى أو وصفه ؟

ففي مثالنا المتقدم : هل الذي وقع عليه الإخراج هو ذات زيد أي شخص زيد ، أو وصفه ، وهو - هنا - القيام ؟

ويختلفون أيضاً في المخرج منه هل هو الاسم أو الفعل ؟

ففي المثال المذكور : هل المخرج منه هو القوم الذي هو الاسم ، أو هو فعلهم وهو القيام المشار إليه بـ (قام) .

قال في (الجنى الداني)^(١) : « الخامسة : في معنى الإخراج : قال الكسائي : الإخراج من الاسم وحده ، فإذا قلت : (قام القوم إلا زيداً) فكأنك قلت : (قام القوم الذين بعض منهم زيد) ولم تعرّض للإخبار عن زيد بقيام ولا غيره ، فيحتمل أن يكون قد قام ، وأن يكون غير قائم .

وذهب الفراء إلى أنَّ الإخراج من الفعل ، فإذا قلت (قام القوم إلا زيداً) لم تخرج زيداً من القوم ، وإنما أخرجت (إلا) وصفه من القوم .

وذهب سيبويه إلى أنَّ (إلا) أخرجت الاسم من الاسم ، والفعل من الفعل ، إذ لم يقم دليل على حمل الاستثناء على أحدهما دون الآخر ، فإذا قلت : (قام القوم إلا زيداً) كنت قد استثنيت زيد من القوم وقيامهم من قيامهم ، وهذا هو الصحيح .

والخلاف في المتصل » .

أما الأصوليون فيتفقون على أنَّ الإخراج يكون من الحكم ، وهو القيام في مثالنا المتكرر ، فيه أنَّ القوم حكم عليهم بتصور القيام منهم ، واستثنى أو أخرج زيد من هذا الحكم ، فلم يشمله أي أنه لم يحكم عليه بتصور القيام منه .

وهنا يأتي دور الخلاف في المفهوم ، وهو أنَّ المستثنى الذي لم يشمله حكم المستثنى منه هل يحكم عليه بنفيض حكم المستثنى منه ، فيكون للجملة ظهور في المفهوم ، أو لا يحكم عليه فلا يكون للجملة ظهور في المفهوم ؟
هذا ما مستتبته فيما بعد .

■ دلالة الجملة :

أختلف النحاة العرب في دلالة جملة الاستثناء : هل تفيد أكثر من دلالتها على حكم المستثنى منه ، فتعنّد إلَى حكم المستثنى ؟

في المسألة قوله :

قال الأسنوي في (الكوكب الدرّي) ^(١) : « الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات . هذا مذهب سيبويه وجمهور البصريين . »

وقال الكسائي : إن المستثنى مسكت عنه ، فإذا قلت : (قام القوم إلا زيداً) فهو إخبار عن غير زيد بالقيام ، وأما زيد فيحتمل قيامه وعدم قيامه .

وقال في ص ٣٥٩ : « إلا ، تدل الحصر قطعاً ، وكذلك (إنما) على ما اختاره ابن عصفور وابن مالك وجمهور المتأخرين . »

ونقل شيخنا أبو حيّان عن (بعض) البصريين أنها لا تدل عليه بل تفيد تأكيد الإثبات . »

وإلى هنا ننتهي إلى أن المقوله بأن الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات ، هي الرأي المشهور بين النحّاة ، وفيهم من خالف في ذلك كالكسائي الكوفي وبعض البصريين .

وسرى هذا الخلاف - ولكن بضعف - إلى الفكر الأصولي فقد نقل القرافي في (الاستغناء) عن فهرسة الشيخ سيف الدين الأمدي (يعني كتابه الأصولي إحكام الأحكام) أنه قال : « الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات خلافاً لأبي حنيفة » .

وهذا يعني أن النافي لهذه المقوله ينفي دلالة جملة الاستثناء على إثبات أو نفي الحكم عن المستثنى منطوقاً ومفهوماً .

وعلى أساس من الإيمان بالمقوله المذكورة اختلف النحّاة في أن دلالة جملة الاستثناء على الإثبات في النفي ، وعلى النفي في الإثبات : هل هذه الدلالة بالمنطوق أو بالمفهوم ؟

فابن الناظم بعد أن عرف الاستثناء المنفصل بأنه : « الإخراج بِالْأَلْأَفَاظِ أو غَيْرُهُ أَو بِدِيدِهِ دَلَالَةُ الْمَفْهُومِ » ، قال في شرح تعريفه المذكور : « وقولي (في حكم دلالة المفهوم) مخرج للاستثناء المتصل فإنه إخراج لما دخل في حكم دلالة المنطوق ». .

والذي يظهر أن هذا الرأي الذي ذهب إليه ابن الناظم هو رأي المحققين من النحاة ، فقد جاء في (الكوكب الدرزي) للأبنواني بعد قوله : (إلا ، تدل على الحصر قطعاً ، وكذلك إنما) : « وإذا قلنا بدلالتها عليه فقد ذكر أبو علي الفارسي في (الشيرازيات) ما حاصله : إنها تدل بالمنطوق لا بالمفهوم ». .

وأيضاً سرى هذا الخلاف النحوي إلى الرأي الأصولي في المسألة ، قال الشوكاني في (الإرشاد)^(١) : « وقد وقع الخلاف فيه : هل هو من قبيل المنطوق أو المفهوم ؟

وبكونه منطوقاً جزم الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في (الملخص) ورجحه القرافي في (القواعد).

وذهب الجمهور إلى أنه من قبيل المفهوم ». .

ثم رجح رأي الجمهور بقوله : « وهو الراجح ، والعمل به معلوم من لغة العرب ، ولم يأت من لم ي عمل به بحججة مقبولة ». .

وممن استظهر واستقرّب أن الدلالة - هنا - بالمنطوق لا بالمفهوم السيد السبزواري في (تهذيب الأصول)^(٢) قال : « والمشهور أن انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى إنما هو المفهوم ، فإن أرادوا ذلك في الجملة وفي بعض الموارد الخاصة لمناسبات مخصوصة فلا إشكال فيه ، وإلا فالظاهر أنه في مثل (ليس) و (لا يكون) بالمنطوق لا بالمفهوم ، لتبادر ذلك منهما في المحاورات .

ولا يبعد ذلك في مثل (إلا) أيضاً إذا كان من حدود الحكم ومتعلقاته. وأمّا إذا كان من قيود الموضوع فمرجعه إلى الوصف، وتقديم عدم المفهوم له. فيصح أن يقال: إنَّ الأدوات الاستثنائية تدلُّ على انتفاء حكم ما قبلها عمّا بعدها بالمنطق لا بالمفهوم إلا في بعض الموارد لقرائن خاصة».

وممَّن ذهب إلى أنها بالمفهوم لا بالمنطق شيخنا المظفر قال في (أصول الفقه) (١): «وأمّا (إلا الاستثنائية) فلا ينبغي الشك في دلالتها على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لأنَّ (إلا) موضوعة للإخراج وهو الاستثناء، ولازم هذا الإخراج باللزوم البيان بالمعنى الأخْصَّ أن يكون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه.

ولما كان هذا اللزوم بيَّنا ظنَّ بعضهم أنَّ هذا المفهوم من باب المنطق».

وكذلك ذهب إلى أنها من باب المفهوم لا المنطق السيد حسين مكي العاملي في (قواعد استنباط الأحكام) (٢) قال: «الاستثناء بكلمة (إلا) يدلُّ على المفهوم، وهو انتفاء سُنْخِ الحُكْمِ الثابت للمستثنى منه عن المستثنى، وعلى أنه محكوم بنقيض حكم المستثنى منه.

لأنَّ كلمة (إلا) التي قيدت بها الجملة تقضي تضييق دائرة موضوع حكم المستثنى منه وثبتت نقيضه له، أي للمستثنى، فالانتفاء المذكور هو من باب المفهوم، لما ذكرنا من أنه لازم للتضييق، وليس من باب المنطق، لأنَّ كلمة (إلا) ليس مفادها نفس نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى لتكون الدلالة من باب المنطق، بل مفادها التضييق، والانتفاء المذكور كان لازماً له».

والذي يبدو أنَّ الخلاف الأصولي يعود - في واقعه - للفرق الذي ذكروه بين المنطق في أنه حكم مذكور، والمفهوم في أنه حكم غير مذكور.

ذلك أنّ حكم المستثنى منه مذكور بينما حكم المستثنى غير مذكور، وإنما استفييد بمعونة أدلة الاستثناء.

لكن الواقع غير هذا، لأنّ الاستثناء من القضايا العرفية، والعرف يفهم من هيئة تركيب الجملة الاستثنائية وحاق ألفاظها أنها تدلّ على حكمين متلازمين هما حكم المستثنى منه وحكم المستثنى المخالف له.

وهذا يعني أنّ الدلالة منطقية لا مفهومية.

والدليل : هو التبادر الذي عبرت عنه بالفهم العرفي.

أو قل : هو الاستقراء للاستعمالات الاجتماعية ، فإنه - أعني الاستقراء - الصن بطبيعة المنهج العلمي.

وما ذكر من مثبتات أنها مفهومية هو من التعليل للفهم الشخصي من إطار الاستنتاجات العقلية بعيداً عن الاستقراء لواقع الاستعمال الاجتماعي.

فالطريق إلى ذلك هو استقراء الاستعمالات الاجتماعية واستنطاق أبناء اللغة من خلال تفاهماتهم وحواراتهم.

والناس في مختلف أنسابهم يدركون أنّ الجملة الاستثنائية ذات دلالتين متلازمتين تفهمان من منطقها :

أولاًهما : تدلّ على حكم المستثنى منه.

والأخرى : تدلّ على حكم المستثنى.

وهما متخالفتان في الإثبات والنفي.

مفهوم الحصر

▣ تسميتها:

يسمى موضوعنا بـ(القصر) وـ(الحصر).

والتسمية بـ(الحصر) عرف نحوـي ، وبـ(القصر) إصطلاح بلاغـي ، وكلـا الإسمين يعطـي المعنى المقصود من استخدام هذا الأسلوب ، وهو تخصـيص الصـفة بالـموصوف أو المـوصوف بالـصفة.

▣ تعريفه:

جاء في (التعريفات) : «القصر - في اللغة - العبس ، يقال : قصرت اللقحة على فرسـي ، إذا جعلـت لـبنـهـالـه لا لـغيرـهـ».

وفي الإصطلاح : تخصـيص شيء بشـيء ، وحـصـرهـ فيهـ».

وفي (المعجم الوسيط) : «الحصر - عند أهلـالـعـربـية - : إثباتـالـحـكـمـ للمـذـكـورـ وـنـفـيهـ عـمـاـ عـدـاهـ. وـيـعـرـفـ أـيـضاـ بـالـقـصـرـ».

كما في الآية : «إـنـماـ حـرـمـ عـلـيـكـمـ الـمـيـتـةـ وـالـدـمـ وـلـحـمـ الـخـنـزـيرـ وـمـاـ أـهـلـ بـهـ لـغـيـرـ اللهـ».

فالـحـكـمـ هوـ التـحـرـيمـ ، وـهـوـ مـذـكـورـ.

وـالـمـوـضـوعـ هوـ الـمـيـتـةـ وـالـدـمـ وـلـحـمـ الـخـنـزـيرـ وـمـاـ أـهـلـ بـهـ لـغـيـرـ اللهـ ، وـهـوـ مـذـكـورـ أـيـضاـ.

وـالـأـدـاءـ هيـ (إنـماـ) ، وـقـدـ قـامـتـ بـوظـيفـةـ تـخـصـيـصـ الـحـكـمـ المـذـكـورـ لـمـوـضـوعـ المـذـكـورـ ، وـنـفـيهـ عـمـاـ عـدـاهـ.

□ تنويعه:

يتّنّع القصر إلى نوعين ، هما :

أ - قصر الصفة على الموصوف.

نحو (إيّاك نعبد) حيث قصرت صفة العبادة على الموصوف وهو المخاطب تعالى.

ب - قصر الموصوف على الصفة.

نحو «إنّما أنت منذر» حيث قصر الموصوف وهو المخاطب على الصفة وهي الإنذار.

□ صوره:

للقصر عدّة صور هي :

١ - تقديم ما حقّه التأثير ، وتحقّق هذه الصورة في مواضع ، منها :

أ - تقديم الخبر على المبدأ ، نحو قوله تعالى : «لله الأمر».

ب - تقديم المفعول به على الفعل نحو قوله تعالى : «إيّاك نعبد وإيّاك نستعين».

ج - تقديم المفعول له على الفعل مثل : (احتراماً لك قمت).

د - تقديم الحال على عاملها ، نحو : (ماشياً حجّت).

٢ - العطف ، وله ثلاث صور ، هي :

أ - العطف بـ(لا) بعد الإثبات ، مثل : (منصور مهندس لا طيب) و (المعلم غازي لا محمود).

ب - العطف بـ(بل) بعد النفي ، مثل : (ما منصور طيباً بل مهندس) و (ليس المعلم محموداً بل غازياً).

ج - العطف بـ(لكن) بعد النفي ، نحو : (ما خالد تلميذاً لكن علىـ).

٣ - الاستثناء بعد النفي ، كقول الشاعر :

ما قصر الفارس إلا أنا
قد علمت سلمى وجاراتها
وقوله تعالى : «إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون».

٤ - التخصيص بـ(إئمـا) نحو قوله تعالى : «إئمـا يخشـى الله من عبادـه العلمـاء» .
وقول الفرزدق :

أنا الذيـد الحـامي الذـمار وإنـما
يدافـع عن أحـسابـهم أنا أو مـثـلي^(١)

٥ - تعريف المسند إليه بأـل الجنسـيـة مع تقديمـه علىـ المسـند، مثل قولـ الشـاعـر :
إـذا قـالت حـذـام فـصـدـقـوـها
فـيـانـ القـول ماـقـالـت حـذـام

٦ - تعريف المسـند بأـل الجنسـيـة مع تـأخـيرـه عنـ المسـند إلىـه نحوـ (ـخـيرـ الزـادـ
الـتفـوىـ).

٧ - توسيـط ضـميرـ الفـصل بينـ المـقصـورـ عـلـيـهـ وـالمـقصـورـ، مثلـ (ـمـادـةـ الـوضـوءـ
هيـ المـاءـ)^(٢).

▣ مـوـاقـعـهـ :

يقـعـ القـصـرـ فيـ المـواضـعـ التـالـيـةـ :

- ١ - بينـ المـبـتدـأـ وـالـخـبرـ.
- ٢ - بينـ الـفـعـلـ وـالـفـاعـلـ.
- ٣ - بينـ الـفـاعـلـ وـالـمـفـعـولـاتـ إـلاـ المـفـعـولـ معـهـ.

(١) مختصر النحو ط ٩ / ص ٢٣١ - ٢٣٢ .

(٢) أنظر: المعاني في ضوء أساليب القرآن الكريم للدكتور عبدالفتاح لاشين ص ٢٧١ هامش ١.

٤ - بين الفعل والمعمولات الأخرى كالحال والتمييز.

▣ عناصره:

يتتألف أسلوب القصر من العناصر التالية :

١ - المقصور عليه :

وهو الذي يحتل مركز الموضوع في جملة القصر فيحمل عليه المقصور.

٢ - المقصور :

وهو ما يحمل على المقصور عليه.

٣ - وسيلة القصر :

وتتمثل في :

أ - الأداة مثل (إنما) و (بل).

ب - التركيب ، مثل : تقديم ما حقه التأخير.

٤ - القصر أو الحصر :

وهو العلاقة القائمة بين المقصور عليه والمقصور.

▣ دلالته:

وزع الأصوليون حديثهم عن دلالة جملة القصر بتصنيفها إلى الأساليب التالية :

١ - جملة القصر بالأداة :

وتحدّثوا فيها عن دلالة الأداتين التاليتين :

- إنما الحاضرة.

- بل الأضرابية.

٢ - جملة القصر بالتركيب أو الهيئة .

وجمعوا فيه بين التركيبين التاليين :

- تقديم ما حقه التأخير.

- تعريف المستند إليه بأجل الجنسية.

وتعرف دلالة ما عدتها من أساليب بحملها عليها.

وتناول أستاذنا الشهيد الصدر الموضوع بإيضاح الفكرة مع الإستدلال ثم استعرض أدوات وطرق الحصر.

ورمى استدلالهم في كل من الأساليب المذكورة إلى إثبات دلالته على الحصر، فإنه متى دلَّ على الحصر دلَّ على المفهوم، أي كان له ظهور في المفهوم.

واستدلُّوا على الدلالة على الحصر بالتبادر العرفي لأن هذه الأساليب مما تعارف واشتهر بين الناس.

وسنأتي على ما ذكروه وفق الترتيب المذكور، ثم نعقبه بما أفاده أستاذنا الصدر.

ـ دلالة (إنما) :

مررت الإشارة في مبحث مفهوم الاستثناء إلى الخلاف النحوي في دلالة (إنما) على الحصر حسبما نقله الأسنوي في (الكوكب الدرري) حيث ذهب ابن عصفور وابن مالك وجمهور المتأخرین إلى دلالتها على الحصر.

ونقل أبو حيان عن البصريين إنها لا تدلَّ على الحصر بل تفيد تأكيد الإثبات، وعليه فلا ظهور لها في المفهوم على رأيهم.

وجاء في (الصاحبی) لابن فارس تحت عنوان (باب إنما) قوله : « سمعت علي بن إبراهيم القطان يقول : سمعت ثعلباً يقول : سمعت سلمة يقول : سمعت الفراء يقول : إذا قلت : (إنما قمت) فقد نفيت عن نفسك كلَّ فعل إلَّا القيام ، وإذا قلت : (إنما قام أنا) فإنك نفيت القيام عن كلَّ أحد ، وأثبتته لنفسك ».

وهو صريح في الدلالة على المفهوم.

أما الأصوليون فذهبوا إلى القول بدلالتها على الحصر ، ومن ثم ظهورها في المفهوم.

واستدلوا عليه بالتبادر العرفي - كما ألمحت لذلك.

ففي (أصول المظفر) : «إنما: وهي أداة حصر مثل كلمة (إلا) ، فإذا استعملت في حصر الحكم في موضوع معين دلت بالملازمة البينة على انتفاءه عن غير ذلك الموضوع ، وهذا واضح ».

وفي (تهذيب السبزواري) : «ثم أن لفظ (إنما) يدلّ على الحصر والاختصاص لتبادر ذلك منه عند عرف أهل المحاورة ما لم تكن قرينة على الخلاف ».

وفي (قواعد مكي العامل) : «وأما مفهوم الحصر فقد ذكره لما يدلّ عليه من الألفاظ أمثلة ، منها : (إنما) مثل : «إنما حرم عليكم المبيتة» فإنّ المتبادر منها عرفاً حصر الحكم فيما بعدها ، ومفهوم انتفاء الحكم من غير ما بعدها ، فإنّ هذا الانتفاء لازم للحصر المذكور ».

- دلالة (بل) :

ويراد بها - هنا - بل الاضرائية : ولها معنian : الاضراب الإبطالي والاضراب الانتقالـي.

٢- الإبطالي ، معناه: نفي الحكم السابق على (بل) وإثبات الحكم الذي بعدها.
«وقالوا أتَخذ الرحمن ولدًا بل عباد مكرمون» .

ب - الانتقالـي ، معناه : الانتقال من حكم إلى حكم جديد دون إبطال الحكم السابق.

«قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربـه فصلـى بل تؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى»^(١).

والمقصود - هنا - (بل) للاضراب الإبطالي ، وعبروا عنه في كتب الأصول بـ(الاضراب للردع) ، ذلك أنّ الاضراب - كما جاء في كتب النحو القديمة - يأتي على ثلاثة أنحاء :

- الاضراب عن غلط أو سهو.
- الاضراب للتأكيد والتغريير.
- الاضراب للردع.

يقول شيخنا المظفر - وهو في معرض تعداد ما ذكرناه من أنحاء - : « الثالث: للدلالة على الردع وإبطال ما ثبت أولاً، نحو «أُم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق» فتدلّ على الحصر فيكون لها مفهوم ، وهذه الآية الكريمة تدلّ على انتفاء مجدهه بغير الحق ».

وقال السيد مكي العالمي : « الثالث : أن يكون الإضراب للردع وإبطال ما ثبت أولاً، مثل قوله تعالى : «وقالوا اتَّخذَ الرَّحْمَنَ ولِدَ أَسْبَحَانَهُ بِلَ عَبَادَ مَكْرُمُونَ». وهذه تدلّ على الحصر ، وهو أنّهم ليس إلّا عباداً له تعالى ، وعلى المفهوم فأنّه لازم كونهم عباداً له انتفاء اتخاذ الولد منهم ».

- دلالة تقديم ما حفّه التأخير :

- دلالة المستند إليه المعرف بأجل الجنسية :

قال الأستاذي في (الكوكب الدرّي^(١)) : « وتقديم المعمول نحو (إياك نعبد) و (زيداً ضربت) و (بعمره مررت) لا يفيد الحصر عند سيبويه والجمهور ، بل تقادمه للاهتمام به .

وقال الزمخشري وغيره : إنّه يدلّ عليه ».

والاختلاف المذكور بين النحاة العرب في المسألة المذكورة انتقل إلى الأصوليين الإماميين :

- فذهب بعضهم مثل شيخنا المظفر إلى القول بالحصر ومن ثم الدلالة على المفهوم ، ففي (أصول الفقه) : « وهناك هيئات غير الأدوات تدلّ على الحصر : مثل تقدّم المفعول نحو (إياك نعبد وإياك نستعين) .

ومثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمها نحو (العالم محمد) و(ان القول ما قالت حذام) .

ونحو ذلك مما هو مفصل في علم البلاغة.

فإنّ هذه الهيئات ظاهرة في الحصر ، فإذا استفيد منها الحصر فلا ينبغي الشك في ظهورها في المفهوم لأنّه لازم للحصر لزوماً بيّناً .

- وذهب بعضهم ، مثل السيد السبزواري إلى القول بعدم الدلالة على الحصر ، ففي (تهذيب الأصول^(١)) : « وقد يعدها مثلاً يدلّ على الحصر :

- تعريف المسند إليه باللام.

- وتقديم ما حقّه التأخير.

فإن أريد أنها لأجل القرينة الخاصة - حالية كانت أو مقالية - فلا إشكال فيه.

وإن أريد أنها وضعية ، فهي ممنوعة ، لعدم التبادر كما لا يخفى » .

وأخيراً :

قال أستاذنا الصدر : « لا شكّ في أنّ كلّ جملة تدلّ على حصر حكم بموضوع تدلّ على المفهوم .

لأنَّ الحصر يستبطئ انتفاء الحكم المحصور عن غير الموضوع المحصور به. فمن جملة أدواته كلمة (إنما) فإنَّها تدلُّ على الحصر وضعاً بالتبادر العرفي. ومن أدواته جعل العام موضوعاً، مع تعريفه، والخاص محمولاً، فيقال : (إبنك هو محمد) بدلاً عن أن نقول : (محمد هو إبنك) فانَّه يدلُّ عرفاً على حصر النبوة بمحمد.

والنكتة في ذلك أنَّ المحمول يجب أن يصدق - بحسب ظاهر القضية - على كلِّ ما ينطبق عليه الموضوع.

ولا يتأتّى ذلك في فرض حمل الخاص على العام إلَّا بافتراض انحصار العام بالخاص ».«

النتيجة :

كلِّ ما تقدَّم من أقوال وأدلة تسلَّمنا إلى التبيبة التالية :

(كلِّ ما دلَّ على الحصر دلَّ على المفهوم).

مفهوم العدد

■ التعريف:

يعرف اللغويون العدد بأنه « مقدار ما يعد و مبلغه » ، يقال : عد الدرارهم وغيرها عدًا و تعدادًا وعدة : حسبها وأحصاها .
فالعدد هو الحساب والإحصاء ، قال تعالى : « وأحصى كل شيء عددا » ، وقال : « ولتعلموا عدد السنين والحساب » .

والعدد هو الكمية مطلقاً ، أي بالتعيين رقمًا كما في ثلاثة ، أربعين ، ألف الخ ، أو بالألفاظ الخاصة لذلك نحو كثير وقليل وبعض وكل والخ .
وهو كذلك في التعريف الأصولي ولكن يراد به الكمية المعينة بالرقم .

■ معنى المفهوم:

يريد به الأصوليون : أن تدل جملة العدد - المشتملة على تحديد وتقيد موضوعها بعدد معين - على انتفاء الحكم فيما عاده .
كما لو قيل : (من صام ثلاثة أيام من كل شهر فله من الأجر كذا) ، فإن المفهوم - هنا - هو عدم جواز صيام أكثر أو أقل من ثلاثة أيام .

ففي (إرشاد الشوكاني) : « مفهوم العدد : وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص فإنه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدًا كان أو ناقصاً ».

وهذا كما في قوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلد » ، فإن مفهوم الآية الكريمة انتفاء الجلد ، أي عدم جوازه بأن ينقص منه أو يزيد فيه .

■ الرأي فيه:

اختلاف في دلالة جملة العدد المجردة عن القرائن على المفهوم ، أو قل

ظهورها في المفهوم على قولين :

- قول بالسلب ، أي عدم الدلالة على المفهوم.

واليه ذهب جل أصوليـا - إن لم يكن كلـهم - ، وعـبر صاحـب القـوانـين عن هـذا بـقولـه : « فـذهبـ المـحـقـقـيـنـ عـدـمـ الـحـجـيـةـ » ، يـعنيـ عـدـمـ الدـلـالـةـ عـلـىـ المـفـهـومـ .

- قول بالإيجاب ، أي الدلالة على المفهوم.

واليه ذهب جل أصوليـ أهلـ السـنةـ ، فـفيـ (إـرـشـادـ الشـوـكـانـيـ) : « وـقدـ ذـهـبـ إـلـيـهـ الشـافـعـيـ ، كـماـ نـقـلـ عـنـهـ أـبـوـ حـامـدـ وـأـبـوـ الطـبـيـبـ الطـبـرـيـ وـالـمـاوـرـدـيـ وـغـيـرـهـ ، وـنـقـلـهـ أـبـوـ الـخـطـابـ الـعـنـبـلـيـ عـنـ أـحـمـدـ بـنـ حـنـبـلـ ، وـبـهـ قـالـ مـالـكـ وـدـاـوـدـ الـظـاهـرـيـ ، وـبـهـ قـالـ صـاحـبـ الـهـدـاـيـةـ مـنـ الـحـنـفـيـةـ .

وـمـنـ عـلـمـ بـهـ الـعـلـمـ بـمـفـهـومـ الصـفـةـ » .

واليه ذهب هو نفسه (أعني الشوكاني) مستدلاً على ذلك بالفهم العرفي ، قال - بعد كلامه المتقدم - : « والحق ما ذهب إليه الأولون ، والعمل به معلوم من لغة العرب ومن الشرع ، فإن من أمر بأمر وقيده بعدد مخصوص فزاد المأمور على ذلك العدد أو نقص عنه فأنكر عليه الأمر الزيادة أو النقص كان هذا الإنكار مقبولاً عند كل من يعرف لغة العرب ، فإن ادعى المأمور أنه قد فعل ما أمر به مع كونه نقص عنه أو زاد عليه كانت دعواه هذه مردودة عند كل من يعرف لغة العرب ».

وقال الميرزا البيرونـيـ فيـ (مـتـهـيـ الأـصـولـ) : « وـأـمـاـ الـعـدـ وـالـلـقـبـ فـالـظـاهـرـ آـنـهـ لـمـ فـهـومـ لـهـمـ لـأـنـهـمـ مـنـ قـبـيلـ تـعـلـقـ الـحـكـمـ بـمـوـضـعـ خـاصـ ، وـلـيـسـ الـحـكـمـ الـمـتـعـلـقـ بـهـمـاـ مـنـوـطاـ بـشـيـءـ حـتـىـ يـتـمـسـكـ بـإـطـلـاقـ ذـلـكـ الـحـكـمـ بـأـنـفـائـهـ عـنـدـ اـنـتـفـاءـ ذـلـكـ الشـيـءـ ، كـمـاـ هـوـ الشـأـنـ فـيـ بـابـ الـمـفـاهـيمـ .

نعم ، لا يبعد ظهور العدد في المفهوم إذا كان واقعاً في مورد التحديد كالأعداد الواقعـةـ فـيـ تـحـدـيدـ الـمـسـافـةـ مـثـلاـ » .

وقد يناقش بأنّ الظهور الذي أشار إليه إنّما جاء من خصوصيّة وقرينة المورد لا من حاقد الجملة.

■ **الفتيبة:**

ويسلّمنا ما تقدّم إلى أنّ تقييد الموضوع بعدد معين إن دلّ على الحصر بذلك العدد المذكور دلّ على المفهوم كما في آية الجلد المتقدمة.
وان لم يدلّ فلا يدلّ.

مفهوم اللقب

■ التعريف:

يعرف اللغويون اللقب بأنه «اسم يذكر بعد الاسم الأول للتعریف أو التشریف أو التحیر».

أو كما يقول ابن الناظم في شرح ألفیة أبيه ابن مالک : «فیاًن أشعر برفعة المسماّی کزین العابدین أو ضعته كبطّة وقفة وأنف الناقة سمی لقباً». وهذا يعني أنهم يريدون به أحد أقسام العلم التي هي : الاسم والكنية واللقب.

بينما لا يقصره الأصوليون على هذا ، وإنما توسعوا في المصطلح إلى تحديده بالاسم العام الذي هو أحد أقسام الكلمة التي هي : الاسم والفعل والحرف.

يقول شيخنا المظفر : «المقصود باللقب : كلّ اسم - سواء كان مشتقاً أم جامداً - وقع موضوعاً للحكم كالفقير في قوله (أطعم الفقير) ، وكالسارق والسارقة في قوله تعالى : ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ ..».

وقال الشوكاني : «مفهوم اللقب : وهو تعلیق الحكم بالاسم العلم نحو (قام زید) أو اسم النوع نحو (في الغنم زکاة) ...».

■ معنى المفهوم:

يريد به الأصوليون - هنا - دلالة جملة اللقب على نفي الحكم عمما لا يتناوله عموم الاسم (اللقب).

■ الرأي فيه:

والرأي في مفهوم اللقب هو الرأي في مفهوم العدد :
- قول بالسلب ، أي لا مفهوم له.

وهو الرأي المعروف بين أصحابنا الإمامية.
- وقول بالإيجاب ، أي أنَّ له مفهوماً.

وهو الرأي المعروف عند أهل السنة ، ففي (إرشاد الشوكاني) : « قال سليم الرازي في (التقريب) : صار إليه الدقيق وغيره من أصحابنا - يعني الشافعية -. وكذا حكاه عن بعض الشافعية ابن فورك .

ثم قال : وهو الأصح ، قال الكبا الطبرى في (التلويح) إنَّ ابن فورك كان يميل إليه ، وحکاه السهيلى في (نتائج الفكر) عن أبي بكر الصيرفى ، ونقله عبدالعزيز في (التحقيق) عن أبي حامد المروزى .

قال الزركشى : والمعرفة عن أبي حامد إنكار القول بالمفهوم مطلقاً .
وقال إمام الحرمين الجويني في (البرهان) : وصار إليه الدقيق ، وصار إليه طائف من أصحابنا .

ونقله أبو الخطاب الحنبلي في (التمهيد) عن منصور أَحمد ، قال : وبه قال مالك وداود وبعض الشافعية (انتهى) .

ونقل القول به عن ابن خواز منداد والباجي وابن القصار .
وحكى ابن برهان في (الوجيز) التفصيل عن بعض الشافعية وهو أن يعمل به في أسماء الأنواع لا في أسماء الأشخاص .

وحكى ابن حمدان وأبو يعلى من الحنابلة تفصيلاً آخر وهو العمل بما دلت عليه القرينة دون غيره » .

ثم أشار (أعني الشوكاني) إلى دليل العاملين به معقلاً إياه برأيه مشيراً إلى دليله ، قال : « والحاصل أنَّ القائل به كلاماً أو بعضاً لم يأت بحجج لغوية ولا شرعية ولا عقلية ، ومفهوم من لسان العرب أنَّ من قال (رأيت زيداً) لم يقتض أنَّه لم يرد غيره قطعاً .

وأمّا إذا دللت القرينة على العمل به فذلك ليس إلّا للقرينة فهو خارج عن محل النزاع «.

وفي (قوانين القمي) : « الحق أنّه لا حجّة في مفهوم الألقاب ، لعدم دلالة اللفظ عليه بِأحدى من الدلالات ».

وفي (تهذيب السبزواري) : « مقتضى الأصل ، والمحاورات العرفية ، عدم اعتبار المفهوم للقب ، فإنّ قول : (زيد قائم) لا يدلّ على نفي القعود عنه .

نعم ، إنّ القيام لا يصدق عليه القعود - فعلاً - من جهة امتناع اجتماع الضدين ، ولا ربط له بالمفهوم ، كما لا يدلّ على نفي القيام عن عمرو بوجه من الدلالات . وقد ارتكز في النقوس أنّ إثبات شيءٍ لا يدلّ على نفيه عما عداه عنه وعن غيره ». «

النتيجة :

والنتيجة ان استفيد من جملة اللقب الحصر كان لها ظهور في المفهوم .

وإلّا فلا .

العام والخاص

﴿ تمهيد : ﴾

يعدّ موضوع العموم والخصوص من أقدم الموضوعات الأصولية التي ألف فيها علماؤنا الأقدمون.

ففي كتاب (الذرية إلى تصانيف الشيعة) ^(١):

- «كتاب الخصوص والعموم والأسماء والأحكام، للشيخ المتكلم إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت ، كان شيخ النوبختيين في عصره ولد (٢٢٧) وتوفي (٣١١)، ذكره النجاشي والشيخ كلاماً».

- «كتاب الخصوص والعموم، للشيخ المتكلم الثقة أبي محمد الحسن بن موسى النوبختي ابن أخت إسماعيل النوبختي المذكور، كان مبرزاً على نظرائه قبل الثلاثمائة وبعدها، كما ذكره النجاشي».

ويسفر لنا هذا عن البدايات المبكرة للتألif الأصولي وأيضاً هما (أعني العموم والخصوص) من أقدم المصطلحات الأصولية استعمالاً، وبخاصة في مجال التطبيق ، فقد ذكر - تاريخياً - ورودهما على ألسنة علماء الرعيل الأول من المسلمين ، وستأتي الإشارة إلى احتجاج السيدة فاطمة الزهراء بعمومات الميراث ، واحتجاج الخليفة أبي بكر بمنورته (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) لتخصيص تلکم العمومات.

وهذا يكشف لنا عن الإنطلاقات الأولى للفكر الأصولي ، ومن خلال استعمال هذين المصطلحين وأمثالهما ، مما يعرب لنا عن أهميتهم العلمية.

والعموم والخصوص كأساليب التعبير بما من أهم وأقدم الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة التي عرفتها لغات البشر على اختلاف مجتمعاتها ، إذ هي من أساسيات التعابير الاجتماعية في الخطاب والحوار والتفاهم.

ومن هنا دخلت هاتان الظاهرتان أكثر من حقل معرفي ، منها :

- أن تناولها بالدرس عرضاً ، وتحليلاً علماء فقه اللغة العرب من المتقدمين أمثال : ابن فارس المتوفى سنة ٣٩٥هـ بكتابه في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها المعروف بـ(الصاحبي) ، وأبي منصور الشعالي المتوفى سنة ٤٣٠هـ في كتابه الموسوم بـ(فقه اللغة وسرّ العربية) ، وجلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ بكتابه في علوم اللغة وأنواعها المسمى بـ(المزهر) ، وغيرهم.

- وفي أسبق من هذا الوقت درسها الأصوليون كما مرّ التنويه عن هذا عند الإلماح إلى التأليف الأصولي في الخصوص والعموم بخاصة.

- ونقرأ الحديث الأصولي عنهم - وبأوسع من تناول اللغويين - في أقدم مؤلف أصول سني وصل إليها وهو (الرسالة) للإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) ، وكذلك في أقدم مؤلف أصولي إمامي وصل إلينا وهو مختصر الشيخ المفید (ت ١٣٤هـ).

- وفي عصرنا هذا دخلت الظاهرتان مجال الدراسات العلمية المقارنة ، وبخاصة تلكم البحوث التي تناولت موضوع الدلالة اللغوية أمثال :

- التصور اللغوي عند الأصوليين ، للدكتور السيد أحمد عبد الغفار ط سنة ١٤٠١هـ.

- دراسة المعنى عند الأصوليين ، للدكتور طاهر سليمان حمودة ط سنة ١٤٠٣هـ

- الدلالة اللغوية عند العرب ، للدكتور عبدالكريم مجاهد ، ط سنة ١٩٨٥م.

- البحث النحوي عند الأصوليين ، للدكتور مصطفى جمال الدين ، ط سنة ١٤١٨هـ.

- ومن قبل وجدنا البدايات الأولى للدرس النحوى الفقهي المقارن في أمثال كتاب (الكوكب الدرى فيما يخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية) ، للشيخ جمال الدين الأسنوى المتوفى سنة ٧٧٢هـ والذى عالج فيه بعض مسائلهما.

□ تعريفهما :

ولوضوح معنى هذين المصطلحين (العام والخاص) لغويًا ، واجتماعياً ، بسبب ما يملكان من شيوخ وشهرة ، لم يبذل الأصوليون جهداً مضنياً ، في تعريفهما إلا بمقدار ما يعرف بشرح الاسم منطقياً أو التعريف اللغظى لغويًا وأصولياً.

- ففي المعجم العربى :
عرف اللغويون العموم بالشمول والاستيعاب والاستغراب .
ويريدون بذلك أن يشمل اللفظ العام - أو يستوعب ويستغرق - جميع
وحدات الشيء ، أجزاء كانت أو جزئيات أو سواهما .
وعرّفوا الخصوص بأنه استثناء من شمول العام .

فمني كان هناك لفظ عام استوعب بحكمه جميع وحداته ، وأردنا أن نخرج
بعضًا منها من دائرة ذلك الحكم تقوم بالتفصيص ، فنستثنى به ذلك البعض من
حكم العام .

ونسمى هذه العملية (أعني حمل العام على الخاص) بـ(التفصيص) ، يقول
النجار في (شرح الكوكب المنير)^(١) : « فأما التفصيص فرسموه بأنه : قصر العام
على بعض أجزائه .

قال ابن مفلح : ولعله مراد من قال : (على بعض مسمياته) ، فإن مسمى العام
جميع ما يصلح له اللفظ لا بعده .

وقال البرماوي، تبعاً لجمع الجوامع - هو: قصر العام على بعض أفراده. والمراد من قصر العام قصر حكمه، وإن كان لفظ العام باقياً على عمومه لكن لنظاماً حكماً.».

ويرافق مفهوم (التخصيص) مفهوم آخر هو (التخصص)، فكلّ منها إخراج بعض من كلّ، مما قد يوقع في مفارقة الخلط بينهما، ولأجله فرق بينهما غير واحد من العلماء في مطويات هذا الموضوع (العام والخاص).

وممّن فعل ذلك شيخنا المظفر، فقد فرق بينهما بواسطة التعريف قال في كتابه (أصول الفقه)^(١): «**التخصيص** : هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملًا له لولا التخصيص.

والتخصص : هو أن يكون اللفظ من أول الأمر - بلا تخصيص - غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم».

يقال : عمّ الشيء عموماً، وعممه تعميناً ، فهو عام وعمم.

ويقال : خصّه خصوصاً ، وخصّصه تخصيصاً فهو خاص ومحض.

- وفي (الصاحبى لابن فارس تحت عنوان (باب العلوم والخصوص) عرفاً بال التالي :

«**العام** : (هو) الذي يأتي على الجملة (يعنى الجميع) لا يغادر منها شيئاً. وذلك كقوله - جل ثناؤه - : «**خلق كل دابة من ماء**» وقال : «**خالق كل شيء**».

والخاص : (هو) الذي يتخلّل فيقع على شيء دون أشياء.

وذلك كقوله - جل ثناؤه - : «**وامرأة مؤمنة إن وهب نفسها للنبي**»، وكذلك قوله : «**واتقون يا أولي الألباب**» فخاطب أهل العقل».

وعبر الشعالي في (فقه اللغة) عن العام بنعوان (الكليات) ، وعقد له الباب الأول من كتابه المذكور ، قال : « الباب الأول في الكليات ، وهما : ما أطلق أئمة اللغة في تفسيره لفظة (كل) .. ».

وعقد الفصل الأول من الباب المذكور « فيما نطق به القرآن من ذلك ، وجاء تفسيره عن ثقات الأئمة » ، ومن أمثلة ما ذكره تحت العنوان المذكور :

- (كل ما علاك فأظللك فهو سماء).
 - (كل أرض مستوية فهي صعيد).
 - (كل بناء مربع فهو كعبة).
 - (كل ما غاب عن العيون وكان محصلاً في القلوب فهو غيب).
- وفي أصول الفقه :

نقف على نمطين من التعريفات الأصولية ، هما :

١ - ما نقرؤه في أقدم مختصر أصولي إمامي ، وهو مختصر الشيخ المفيد (ت ٤١٣ھ) ، وهو قوله :

« والعام - في معنى الكلام - : ما أفاد لفظه إثنين فما زاد .
والخاص : ما أفاد واحداً دون ما سواه ».

ثم يعلل هذا الفرق بين العام والخاص بقوله : « لأنَّ أصل الخصوص : التوحيد (يعني الإفراد) ، وأصل العموم : الاجتماع » ، يعني الجمع .

وأول صدی للتعريف المذكور نسمعه في تعريف الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ھ) وهو تلميذ المفيد ، قال في (الذريعة) : « إعلم أنَّ العموم : ما تناول لفظه شيئاً فصاعداً .

والخصوص : ما تناول شيئاً واحداً ».

ثم نلمس تردید هذا الصدی في تعريف أبي يعلى الفراء الحنبلي البغدادي

(ت ٤٥٨ هـ) ذكره في (العدة^(١)) - كما في هامش (شرح الكوكب المنير^(٢)) تخرجاً للمن: وقيل (في تعريف العام) - «ما عمّ شيئاً فصاعداً»، ثم في تعريف أبي حامد الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ في (المستصفى) حيث يقول: «والعام عبارة عن: اللفظ الواحد الدال على جهة واحدة على شيئاً فصاعداً».

وبناءً على أن التقابل بين العام والخاص تقابل إفراد وجمع - كما أفاد هذا في تعريف الشيخ المفيد لهما - يكون تعريف الخاص عند الغزالى هو تعريفه عند المفيد.

وبعد هذا نرى التعريف المذكور في (الأحكام) لسيف الدين الأمدي (ت ٦٣١ هـ) حيث يقول في تعريفه العام بأنه: «اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعداً مطلقاً معاً».

وقيد (معاً) مخرج للمشتراك اللغظي لأنّه لا يدلّ على مسمياته دلالة واحدة شاملة لها جميعها.

وكذلك بناء على التقابل الذي أشرت إليه يكون تعريف الخاص عنده هو تعريفه عند المفيد.

٢ - وفي القرن الخامس الهجري نفسه يبدأ النمط الثاني من التعريفات. وأقدم من ذكره هو أبو الحسين البصري المتوفى سنة ٤٣٦ هـ في كتابه الأصولي (المعتمد) قال: «إعلم أنَّ الكلام العام هو: كلام مستغرق لجميع ما يصلح له». ومن بعد ذلك يتبعه فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) في كتابه الأصولي (المحصول)^(٣) حيث يقول: «العام: هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد».

(٢)-شرح الكوكب المنير ٣/١٠٣.

(١)-١٤٠/١.

(٣)-٢٠٩/٢.

وإضافته لقيد (بحسب وضع واحد) ليحترز به عن اللفظ المشترك لأنّه بأوضاع متعددة.

وتعریف المحصول بنصّه نقوّه في (مبادئ الوصول) للعلامة الحلي (ت ٦٧٢٦ھ) (١).

ومن قبله اختاره خاله المحقق الحلي (ت ٦٧٦ھ) في (المعارج) (٢) قال : «العام : هو المستغرق لجميع ما يصلح له إذا أفاد في الكلّ فائدة واحدة » ، أي دلّ على الجميع بدلالة واحدة ، ليفرق بهذا القيد بينه وبين المشترك اللفظي.

وفي القرن الثالث عشر يختار الميرزا القمي (ت ١٢٣١ھ) في (القوانين) تعريف الشيخ البهائي المتوفى سنة ١٠٣١هـ الفائق : « العام : هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق أجزائه أو جزئياته ».

وأخيراً يشيع هذا التعريف بين المعاصرين من الأصوليين الإماميين ، فنقوّه في أمثال : أصول المظفر ، دروس الصدر ، وتهذيب السبزواري.

ومتى حاولنا أن نتعرف الفرق بين هذين النمطين من التعريف فائنا سوف نجده في التالي :

- قيام التعريف الأول على أساس من أنّ العموم جمع والخصوص مفرد ، والجمع يدلّ على إثنين أو ثلاثة فضاعداً ، بينما المفرد لا يدلّ إلا على واحد.

- قيام التعريف الثاني على تعرّف واقع مفهوم العموم لدى العرف ، وهو الشمول والاستيعاب والاستغراق لجميع ما يصلح لأن يصدق عليه من أجزاء أو جزئيات.

وتسلّمنا هذه المقارنة بينهما إلى أنّ التعريف الثاني أقرب إلى طبيعة الدرس

(١)-أنظر: ص ١٤٠ ط ٢.

(٢)-ص ٨١.

الأصولي الذي يحاول دائمًا ربط المفاهيم اللغوية بالواقع الاجتماعي واستفاده دلالتها عن طريق هذا الربط.

والعرف الاجتماعي يتعامل مع العام على أنه شامل واستغراق واستيعاب لجميع ما يصلح له ، ويتعامل مع الخاص على أنه استثناء من ذلك العام.

فالملك - إذن - هو اعتبار الاستغراق عنصراً مقوتاً لحقيقة العام ، والاستثناء عنصراً مقوتاً لحقيقة الخاص.

وممّن نصّ على هذا السيد السبزواري في (تهذيب الأصول)^(١) قال : « العموم - عند العرف - متقوم بالشمول والシリان » ، يعني سريان حكم العام على جميع أفراده.

وعلى هذا الأساس عرّفه أستاذنا المظفر في (أصول الفقه)^(٢) بأنه « اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح إنطباقي عنوانه عليه في ثبوت الحكم له ».

وعرف الخاص بأنه « الحكم الذي لا يشمل إلا بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المكلّف ، أو إنه اللفظ الدال على ذلك ».

وعرف أستاذنا الصدر في (الحلقة الثالثة من الدروس)^(٣) العموم بأنه « الاستيعاب المدلول عليه باللفظ ».

وقدّمه بقوله (باللفظ) ليخرج الإطلاق الشمولي الذي يفيد الاستيعاب أيضًا ولكن بمعونة قرينة الحكمة - كما هو معروف.

ونقرؤه في (دراسة المعنى عند الأصوليين)^(٤) بأنه « اللفظ الدال على استغراق أفراد مدلوله ».

. ١٢٤ / ١ - (٢)

. ١٢٣ / ١ - (١)

. ٢٢ - (٤) - ص

. ١٤٩ / ١ - (٣)

وفي (التصور اللغوي عند الأصوليين)^(١) بأنه «لفظ وضع للدلالة على أفراد غير محصورة على سبيل الشمول والاستغراق».

وهكذا يستقرّ تعريف العام في الدرس الأصولي الحديث والمعاصر على معطيات النمط الثاني من تعريفه.

ويستقرّ تعريف الخاص على أنه استثناء منه.

وتحليلاً نقول :

العام يتقدّم بالعنصرتين التاليتين : اللفظ + الدلالة على الشمول المستوعب لجميع وحدات المعنى.

والخاص يتقدّم بالعنصرتين التاليتين : اللفظ + الدلالة على الاستثناء من حكم العام.

﴿اللفاظ العموم﴾ :

(العنوان) :

اختلف الأصوليون في عنوان الموضوع الذي بين يدينا ، فسمّوه بأكثر من اسم ، والذي وقفت عليه فيما لدى من كتب هو العنوانين التالية :

- ﴿اللفاظ العموم﴾ :

وهو عنوان (الذرية) للمرتضى و (المعالم) للعاملي و (الأصول) للمظفر و (التهذيب) للسبزواري و (الدلالة اللغوية عند العرب) لمجاهد.

- صيغ العموم :

عبر عنها بهذا العنوان أو ما يقرب منه كلّ من القمي في (القوانين) والخراساني في (الكافية) وحمودة في (دراسة المعنى عند الأصوليين) وعبدالغفار في (التصور اللغوي عند الأصوليين).

أدوات العموم:

وهو عنوان أستاذنا الشهيد الصدر في (الدروس).

وكل هذه العناوين تعطي المعنى المقصود للأصوليين ، وهو الوسائل اللغوية التي يتوصل بها المتكلّم للتعبير عن معنى عام ينوي التعبير عنه. فـ(اللفاظ) تصدق على المفردات والتركيبات ، وكذلك (صيغ) فللمفرد صيغته وللمركب صيغته ، ومثلهما (أدوات) ذلك لأن الأداة - هنا أريد بها وسيلة التعبير اللغوي عن العام ، وهي بهذا تشمل المفردات والمركبات.

(دلالتها):

وقبل أن نذكر لفاظ العموم في لغتنا العربية نشير إلى ما أثاره البحث الأصولي من خلاف حول اختصاص مثل هذه الألفاظ بالعموم ، بمعنى أنها موضوعة له ، وحقيقة فيه ، بحيث إذا استعملت في غيره تكون مجازاً في ذلك الغير.

قال العاملي في (المعالم) : «الحق أن للعموم في لغة العرب صيغة تخصه . وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين.

وقال السيد وجماعه : إنّه ليس له لفظ موضوع إذا استعمل في غيره كان مجازاً، بل كلّ ما يدعى من ذلك مشترك بين العموم والخصوص.

ونص السيد على أن تلك الصيغ نقلت في عرف الشعّ إلى العموم ، كقوله بنقل صيغة الأمر في العرف الشرعي إلى الوجوب.

وذهب قوم إلى أنّ جميع تلك الصيغ التي يدعى وضعها للعموم (هي) حقيقة في الخصوص ، وإنّها تستعمل في العموم مجازاً».

وقال القمي في (القوانين) : «اختلفوا في كون ما يدعى كونها موضوعاً للعموم من الألفاظ :

- موضوعاً له.

- أو مشتركاً بينه وبين الخصوص.

- أو حقيقة في الخصوص.

على أقوال.

- وقيل بالتوقف.

ثم القائلون بثبوت الوضع للعوم اتفقاً في بعض الألفاظ واختلفوا في الآخر».

وليس هذا الخلاف المذكور خاصاً بالأصول الإمامي بل هو عام بما يشمل الأصول السنية أيضاً، ففي (شرح الكوكب المنير) لابن النجاشي الحنبلي: «.. وللعموم صيغة تخصه أي يختص بها عند الأئمة الأربع والظاهرية وعامة المتكلمين، وهي:

- (حقيقة فيه) أي في العموم (مجاز في الخصوص) - على الأصح - لأن كونها للعموم أحاط من كونها للخصوص.

- وقيل عكسه.

- وقيل مشتركة بين العموم والخصوص.

- وقالت الأشعرية: لا صيغة للعموم».

والقول الأخير هو (التوقف) الذي ذكره صاحب القوانين.

وفي (المعتمد) لأبي الحسين البصري المعزلي تحت عنوان: (باب الدلالة على أن في اللغة ألفاظاً للعموم): «اختلف الناس في ذلك:

- فقال بعض المرجنة: إنه ليس في اللغة لفظ موضوع للاستغراق وحده، بل ما وضع للاستغراق هو موضوع لما دونه من الجموع.

وزعموا أن قولنا (كل) و(جميع) حقيقة في الاستغراق، وفي كل جمع دون الاستغراق.

وكذلك قالوا في لفظة (من) في المجازة (يعني الشرط)، والاستفهام.

- وحكي عن بعض المرجئة أنه قال : ليس في اللغة لفظ للعلوم ، وإنما يكون اللفظ عاماً بالقصد.

وزعموا أنَّ الألفاظ التي يقول خصومهم : (إنها عامة) هي مجاز في الاستغراق ، حقيقة في الخصوص.

ويشبه أن يكونوا جعلوا الفظة (من) حقيقة في الواحد ، مجازاً في الكل . أو يكونوا جعلوا بقية ألفاظ العلوم حقيقة في جمع غير مستتر ، لأنَّه يبعد أن يجعلوا ألفاظ الجمع المعرفة باللام كقولنا (المسلمون) حقيقة في الواحد ، مجازاً في الجمع ، ولفظ (كل) و (جميع) في ذلك أبعد.

- وذهب شيوخنا المستكملون والفقهاء إلى أنَّ في اللغة ألفاظاً وضعت للاستغراق فقط ، فهي حقيقة فيه مجاز فيما دونه ».

والملحوظ :

ان ذكر المتكلمين وفرقهم الكلامية رمزاً بارزة في هذا الخلاف دليل ان المسألة بحثت أولأ في علم الكلام ، ثم سرت منه إلى علم أصول الفقه . ويؤكّد هذا منهج التعامل معها لدى الأصوليين عند الإستدلال على الأقوال حيث أوغل وأغرق في استخدام الأصول والضوابط الكلامية.

ولتجليه الفرق بين المنهج الكلامي والمنهج اللغوي الاجتماعي نقول :

١ - إنَّ السنهج الكلامي لأجل أن يصل إلى أنَّ الكلمة أو الجملة أو الأسلوب موضوع لهذا المعنى يعتمد علائم الحقيقة التي منها التبادر ، فمتي تبادر المعنى عند سماع اللفظ إلى الذهن فإنَّ المعنى حقيقي أي أنَّ اللفظ موضوع له.

٢ - بينما يعتمد المنهج اللغوي الاجتماعي استقراء النصوص الموروثة في تطبيقاتها على مواردها ، وملحوظة الاستعمال الاجتماعي الراهن.

ونحن - هنا - حيث نبحث عن دلالة الألفاظ التي عنونت بـ (اللغة العلوم)

عندما نرجع إلى أهل اللغة - وهم العرب - ونلاحظ طريقتهم في الفهم والإفهام ، أي أسلوبهم في الاستعمال من حيث اللفظ والدلالة ، وفي مجال التطبيق خاصة نراهم يفرقون بين نوعين من هذه الألفاظ ، أو قل : إنهم يصنفونها إلى مجموعتين ، هما :

- أ- مجموعة تفيد الاستغراف بنفسها ، أمثل :
- (كل) و (جميع) وما في معناهما.
- الجمع المحلّي بأُل الجنسية نحو « إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عاهم هذا ».
- النكرة في سياق التفي ، مثل (لا عتق إلّا في ملك).
- اسم الجنس المعرف بأُل الجنسية كقوله تعالى : « وأحلَ الله البيع وحرَم الربا ». والخ.

ب - مجموعة لا تفيد الاستغراف إلّا بمساعدة قرينة السياق. كأسماء الشرط وأسماء الاستفهام وأسماء الموصولة ، لأنّها تستعمل في المفرد والمثنى والجمع ، المذكّر منها والمؤنث ، والقرينة السياقية هي التي تعين مراد المتكلّم .
ويبدو لي أنّ الخلاف نشأ من هذا ، وذلك أنّ من لاحظ استعمالات المجموعة الأولى قال بوجود ألفاظ في اللغة العربية تفيد العموم وتدلّ عليه.

ومن لاحظ الاستعمالات في المجموعة الثانية ، وهي تفيد العموم تارةً ولا تفيده أخرى أنكر وجود ألفاظ تختص بالعموم.

وبالرجوع إلى كتاب (المعتمد) لأبي الحسين البصري وكتاب (الذريعة) للشريف المرتضى تتضح الصورة أكثر وتنجلي الفكرة بشكل أبين .
ونحن - هنا - لسنا بحاجة ماسة إلى المنهج الكلامي لأنّنا نتعامل مع اللغة ، ولللغة اعتبار ونقل لا مسرح للعقليات فيها إلّا في حدود ما يسمح به البحث حيث تمسّ الضرورة لذلك ، وما نحن فيه ليس منه .

فالمرجع - على هذا - هو العرف الاجتماعي.

والعرف يفرق في الاستعمال بين المجموعة الأولى والمجموعة الثانية ، ويتميز بين معطياتهما.

(اللفاظ) :

سأستعرض - هنا - كلَّ ما ذكره علماء الأصول تحت هذا العنوان ، وهي من حيث الإحصاء سبع وحدات ، وكالتالي :

١- لفاظ التوكيد :

وهي المفردات التي تستعمل في اللغة العربية لتوكيد الأسماء من جموع وأسماء جموع تنطوي على مجموعة من الأفراد أو مركبات لها أجزاء أو كليات لها جزئيات.

وتلكم المفردات ، هي :

- كلَّ :

جاء في (المعجم الوسيط) : «كل : الكلمة تفيد الاستغراف لأفراد ما تضاف إليه أو أجزائه ، نحو :

«كل إمرئ بما كسب رهين».

و(كل المسلم على المسلم حرام : (دمه وما له وعرضه) ...».

وهي من حيث اللفظ تعتبر مفرداً ومذكراً ، ومن حيث المعنى فبحسب ما تضاف إليه :

«كل إمرئ بما كسب رهين».

«كل نفس بما كسبت رهينة».

وفي (الصحاح) : «كل : لفظه واحد ، ومعناه جمع ، فعلى هذا تقول : (كل حضر) و (كل حضروا) على اللفظ مرتَّة ، وعلى المعنى أخرى».

وفي (مغني ابن هشام) : « كل : اسم موضوع لاستغراق :

● أفراد المنكّر نحو : « كل نفس ذاتة الموت » .

● و (أفراد) المعرف المجموع نحو : « وكلهم آتىه يوم القيمة فرداً » .

● وأجزاء المفرد المعرف نحو : (كل زيد حسن) .

فإذا قلت : (أكلت كل رغيف زيد) كانت لعلوم الأفراد .

فإن أضفت الرغيف إلى زيد (أي قلت : أكلت كل رغيف زيد) صارت لعلوم
أجزاء فرد واحد ». .

- جميع :

في (المعجم الوسيط) : « جميع : من ألفاظ التوكيد، يقال: أخذت حقّي
جميعه ». .

وفي (الصداح) : « جميع : يؤكّد به ، يقال : (جاؤوا جميعاً) أي كلّهم ». .

فهي بمعنى (كل) في إفادتها الاستغراق ودلالتها على الشمول .

ومن شواهدها في القرآن الكريم : « خلق لكم ما في الأرض جميعاً ». .

وفي اللغة العربية - وهي لغة فن القول - ألفاظ غير قليلة تفيد ذلك ، مثل :

عامة :

تقول : (جاء القوم عامة) أي جميعاً .

وتقول : (جاء القوم عامتهم) أي كلّهم ، جميعهم .

وكافية :

نحو « وقاتلوا المشركين كافة ». .

ومن هذا :

قولهم : (أخذت الشيء برمهه).

و (أخذته بحذافيره).

و (أخذته قلم أبقى على شيء منه).

و (تناولته بكامله).

و (تناولته بتمامه).

و (جاء القوم بقضائهم وقضيضهم) أي جاءوا جميعهم أو كلهم فلم يختلف منهم أحد .. والخ.

أن استقراء النصوص التي استعملت فيها هذه الألفاظ في الشرعيات وغيرها ، وملاحظة الاستعمالات لها بين أبناء مجتمع اللغة يفيد أنها تدل على العموم ظاهرة فيه ، وهي فيه حقيقة ، وفي غيره مجاز.

٢- الجموع :

أ- الجمع المعرف بأي :

ويريدون به الجمع المعرف بأي الجنسية ، ويطلقون عليه أيضاً اسم (الجمع المحتل) ، مثل :

- « اقتلوا المشركين ».

- « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ».

- « أوفوا بالعقود ».

- « للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون للنساء نصيب ».

والجمع - هنا - يشمل الجمع باسم الجمع نحو « الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ».

قال الوحيد البهبهاني في (الفوائد الحائرية) - الفائدة الثامنة عشرة - تحت عنوان (دلالة الجمع المحتل باللام على العموم) : « لا نزاع بينهم في عموم الجمع المحتل باللام كالنكرة في سياق النفي وسائر ألفاظ العموم ، مثل : (كل) و(من) و(ما) و(متى) و(مهما) وأمثال ذلك ».

وقال صاحب المعالم : «الجمع المعرف بالأداة يفيد العموم حيث لا عهد. ولا نعرف في ذلك مخالفًا من الأصحاب. ومحققو مخالفينا على هذا أيضًا. وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم ، وهو شاذٌ ضعيف ، لا التفات إليه ».

يشير بهذا إلى الخلاف المحكى عن أبي علي الفارسي النحوي وأبي هاشم الجبائي المعترضي ، ففي (إرشاد الشوكاني) : «الألف واللام الحرفيـةـ لا الإسميةـ تفيد العموم إذا دخلت على الجمعـ سواء كان سالماً أو مكسرـاً ، سواء كان من جموع القلة أو الكثرةـ.

وكذا إذا دخلت على اسم الجمع كركب وصاحب وقوم ورهط. وكذا إذا دخلت على اسم الجنس.

وقد اختلف في اقتضائها للعموم إذا دخلت على هذه المذكرات على مذاهب ثلاثة :

الأول : أنه إذا كان هناك معهود حملت على العهد ، فإن لم يكن حملت على الاستغراق.

وإليه ذهب جمهور أهل العلم.

الثاني : إنها تحمل على الاستغراق إلا أن يقوم دليل على العهد.

الثالث : أنها تحمل عند فقد العهد على الجنس من غير استحقاق^(١).

وحکاه صاحب الميزان^(٢) عن أبي علي الفارسي ، وأبي هاشم (الجبائي).

والراجح المذهب الأول ، وقال ابن الصباغ هو إجماع الصحابة «.

وفي (مستصفى الغزالى) : «اختلروا في الجمع المعرف بالألف واللام

(١)ـ «من غير استحقاق» هكذا في المطبوعة ، والصواب : «من غير استغراق» .

(٢)ـ (الميزان) : ميزان الأصول لعلاء الدين السمرقندى الحنفى ت ٥٥٣ .

كالسارقين والمشركيـن والفقـراء والمساكـين والـعامـليـن.

- فقال قوم : هو للاستغرـاق.

- وقال قـوم : هو لأقلـ الجـمع ، ولا يـحملـ عـلـى الاستـغـرـاق إـلـا بـدـلـيلـ .»

وـدلـالـةـ الجـعـمـ المـحـلـيـ بـأـلـ الـجـنـسـيـةـ عـلـىـ العـمـومـ هـيـ بـوـاسـطـةـ أـدـاهـ التـعـرـيفـ التـيـ هـيـ (ـأـلـ الـجـنـسـيـةـ)ـ .

أـوـ كـمـاـ يـعـبـرـونـ :ـ هـيـ بـالـوـضـعـ ،ـ أـيـ أـلـ أـدـاهـ المـذـكـورـةـ وـضـعـتـ فـيـ اللـغـةـ الـعـرـبـيـةـ لـذـلـكـ .

ولـابـدـ مـنـ حـصـرـهـاـ بـأـلـ المـقـصـودـ بـهـاـ حـقـيقـةـ الـجـنـسـ ،ـ إـذـ أـنـهـاـ هـيـ التـيـ تـسـتـعـملـ لـشـمـولـ الـوـحدـاتـ أـوـ الـأـفـرـادـ ،ـ وـذـلـكـ لـيـفـرـقـ بـيـنـهـاـ وـبـيـنـ أـلـ الـجـنـسـيـةـ المـقـصـودـ بـهـاـ خـصـائـصـ الـجـنـسـ لـاـ حـقـيقـتـهـ .

وـمـنـ ضـوـابـطـ التـفـرـيقـ بـيـنـهـمـاـ نـحـوـيـاـ هـوـ :

- أـنـ التـيـ تـحـلـ كـلـمـةـ (ـكـلـ)ـ فـيـ مـوـضـعـهـاـ وـتـعـطـيـ مـعـنـىـ الشـمـولـ عـلـىـ نـحـوـ الـحـقـيقـةـ ،ـ هـيـ الـجـنـسـيـةـ عـلـىـ نـحـوـ الـحـقـيقـةـ .
وـهـيـ المـقـصـودـهـ هـنـاـ .

- وـالـأـخـرـيـ هـيـ التـيـ تـحـلـ كـلـمـةـ (ـكـلـ)ـ فـيـ مـوـضـعـهـاـ مـعـجازـاـ ،ـ وـهـيـ الـجـنـسـيـةـ الـمـجـازـيـةـ .
وـهـيـ غـيـرـ مـقـصـودـهـ هـنـاـ .

يـقـولـ اـبـنـ هـشـامـ فـيـ (ـالـمـغـنـيـ)ـ مـوـضـحـاـ هـذـاـ الفـرـقـ :ـ «ـ وـالـجـنـسـيـةـ :ـ إـمـاـ لـاـسـتـغـرـاقـ الـأـفـرـادـ ،ـ وـهـيـ التـيـ تـخـلـفـهـاـ (ـكـلـ)ـ حـقـيقـةـ نـحـوـ «ـ وـخـلـقـ الـإـنـسـانـ ضـعـيفـاـ»ـ ،ـ وـنـحـوـ «ـ أـنـ الـإـنـسـانـ لـلـيـ خـسـرـ إـلـاـ الـذـينـ آـمـنـواـ»ـ .

- أـوـ لـاـسـتـغـرـاقـ خـصـائـصـ الـأـفـرـادـ ،ـ وـهـيـ التـيـ تـخـلـفـهـاـ (ـكـلـ)ـ مـعـجازـاـ ،ـ نـحـوـ (ـزـيـدـ الرـجـلـ عـلـمـاـ)ـ أـيـ الـكـاملـ فـيـ هـذـهـ الصـفـةـ»ـ .

وسمى علاء الدين الاريلى في كتابه (جواهر الأدب) ^(١) الأولى التي هي لاستغراق الأفراد بـ(الاستغرافية) والثانية التي هي لاستغراق الخصائص أو الصفات بـ(الإحاطية).

ويقول أبو حيأن الأندلسى في (ارشاف الضرب) ^(٢): «والجنسية: هي التي لم يتقدم للاسم الداخلة عليه لفظ ، ولا هو حاضر مبصر ، ولا حاضر معلوم ، نحو (دينار) - فإنه يدلّ على كلّ دينار على طريق البدل ، فإذا قلت : (الدينار) دلّ على الشمول ، وصلح مكان (أَلْ) : (كل) ، إِمَّا حقيقة فيصحّ الاستثناء من مصوبها كقوله تعالى : «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خَسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا» ، ويصحّ وصفه بالجمع كقوله تعالى : «أَوِ الظَّفَلُ الَّذِينَ لَمْ يَظْهِرُوا» ... ».

وفي هديه نقول: أن المقصود - هنا - أَل الاستغرافية لأنها بمعنى (كل) ، ولهذا أفادت العموم ، ودللت هي ومدخلها عليه ، واستفید الظهور في العموم من المركب منها.

والضابط لإقادة العموم من الجمع المحلّ هو :

- صحة حلول (كل) محل (أَل) على نحو الحقيقة.
- وصحة الاستثناء من مدخلها.

ب - الجمع المعرف بالإضافة :

ويريدون به الجمع المعرف بالإضافة إلى المعرفة ، نحو :

- « خذ من أموالهم صدقة ».
- « حرمت عليكم أمها لكم ».
- « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ».
- « ياقومنا أجيبيوا داعي الله ».
- « ياعبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقططا من رحمة الله ».

ولم يتناوله بحثاً إلا القليل من العلماء ، أمثال : ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ) في (متهى الوصول والأمل) ، والمحقق الحلبي (ت ٦٧٦هـ) في (معارج الأصول) من المتقدمين ، وعرضاً إلا أمثال : الشيخ خلاف في (أصول الفقه) والدكتور حمودة في (دراسة المعنى عند الأصوليين) والدكتور السيد محمد عبد الغفار في (التصور اللغوي عند الأصوليين) من المعاصرین.

وكان تناول ابن الحاجب له ضمن تناوله لأخواته من ألفاظ العلوم ، مستدلاً على ظهوره في العلوم بأمرین :

١ - التبادر العرفي.

٢ - التطبيق الشرعي من قبل أهل البيت والصحابة ، ومنه احتجاج السيدة فاطمة الزهراء على أبي بكر في قضية فدك.

قال (١) : « وهي (يعني ألفاظ العلوم) عند المحققين منهم (أي من الأصوليين) : أسماء الشرط والاستفهام ، والموصلات ، والجمع المعرفة ، وما في معناها ، تعريف جنس ، والمضافة ، واسم الجنس المعرف تعريف جنس ، والمضاف مثما يصلح للبعض ، والجميع ، والنكرة في (سياق) النفي ».

ثم استدلَّ لذلك فقال : « لنا : القطع بأنَّ السيد إذا قال لعبدِه : (لا تضرب أحداً من الناس) فضرب واحداً ، عد مخالفًا .

وأيضاً فاتأنا نقطع بأنَّهم كانوا يستدِّلون بها في العلوم ، مثل :

« والسارق والسارقة ».

و « والزانية والزاني ».

و « وحرَم الربا ».

و « يوصيكم الله في أولادكم ».

فإن قيل : إنما فهم ذلك بالقرآن.

فالجواب : إننا نقطع بأنه لو قال : (كلّ من قال لك (ألف) فقل له (باء) ..) فترك واحداً، عد مخالفًا.

واستدلّ بوقائع متعددة :

كاحتاج عمر في قتال أبي بكر مانع الزكاة بقوله ﷺ : (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله).

واحتجاج فاطمة على أبي بكر بقوله : (يوصيكم الله في أولادكم) واجبٍ بالتفصيص (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) ...».

وسجل هذا الاحتجاج أيضاً - أعني احتجاج فاطمة - معاصر ابن الحاجب : أبو منصور محمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي المتوفى حدود سنة ٦٢٠ هـ في كتابه الموسوم بـ (الاحتجاج) فمن خطبة السيدَة فاطمة الزهراء الكبيرة التي رواها عن عبد الله بن الحسن المعروف بالمحض بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليهما السلام بسانده عن آبائه.

ومورد الاحتجاج من الخطبة المشار إليها هو قوله عليهما السلام : «أيتها المسلمون ، أغلب على إرثي ؟!

يابن أبي قحافة ، أفي كتاب الله ترث أباك ولا أرث أبي ؟! لقد جئت شيئاً فريتاً ، أفعلى عمد ترككم كتاب الله ونبذتموه وراء ظهوركم ، إذ يقول : « وورث سليمان داود » ، وقال فيما اقتضى من خبر يحيى بن زكريا إذ قال : « فهب لي من لدنك ولينا يرثني ويرث من آل يعقوب » ، وقال : « وأولوا الرحم بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » ، وقال : « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين » وقال : « إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حفلاً على المتقين » .

وزعمت أن لا حظوة لي ولا إرث من أبي ، ولا رحم بيننا ، أفحصكم الله بأية أخرج أبي منها ؟! ، أم تقولون : إننا أهل ملتين لا يتوارثان ؟! ، أو لست أنا وأبي من أهل ملة واحدة ؟

أم أنتم أعلم بخصوص القرآن وعمومه من أبي وابن عتي؟ ...»^(١).

وان اختلف في ثاقبة عبدالله المحضر ، والأكثر على عدم ثاقبته ، فالخطبة مصححة بالمتن وبالشهرة عند القبيلين أهل السنة والشيعة ، ولا أقل من الإنفاق على مورد الاحتجاج.

نقلت هذا المقطع من الخطبة الشريفة لأؤيد صحة إستدلال ابن الحاجب بالتطبيق الشرعي على دلالة الجمع المعرف بالإضافة إلى المعرفة على العموم وظهوره فيه.

إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما استدلّت السيدة الزهراء بعمومات الميراث في القرآن الكريم ، ومنها آية « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين » ، ولما جاز لأبي بكر أن يدعى تخصيص عموم الآية المتمثل بعبارة (أولادكم) بما تفرد به من قوله : (نحن معاشر الأنبياء لا نورّث).

كما لاشير إلى أن السيدة الزهراء عليها السلام إن لم تكن هي أول من استعمل كلمتي (العموم) و (الخصوص) كمصطلحين علميين ، فهي من أوائل من استعملهما بما لهما من مدلول علمي.

و (التبادر العرفي) وكذلك (التطبيق الشرعي) اللذان استدلّ بهما ابن الحاجب ناهضان في إثبات المطلوب الذي هو دلالة الجمع المعرف بالإضافة إلى المعرفة على العموم وظهوره فيه.

وتناول المحقق المسألة ولكن باختصار وتركيز ، قال : « الجمع المضاف كقولك (عبيدي) و (عبيد زيد) للاستغراق.

والحجّة عليه : جواز الاستثناء ، وتقريره ما مرّ ، ويريد به بيانه له - في ماتقدّمه - وهو قوله : « إن ألفاظ العموم يصح الاستثناء فيها ، والاستثناء دلالة التناول لوجهين :

أحدهما : النقل .

والثاني : أنه مشتق من (الثنوي) وهو المنع والصرف .
وإذا كان للإخراج فلو لم يتناول اللفظ الأول ذلك المخرج لما كان إخراجاً .
ونخلص من كل ما تقدم إلى أن الجمجم المعرف بالإضافة إلى المعرفة يفيد العموم .

والضابطة لمعرفة ذلك هي :

- صحة إضافة كلمة (كل) أو كلمة (جميع) إلى الجمع المضاف .
- صحة الاستثناء من الجمع المضاف .

ج - الجمع المنكَر :

ومن الشواهد التي ذكرت له :

« وما لنا لانرى رجالاً كنا نعدهم من الأشرار » .

« يسبح له فيها بالغدو والأصال » رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله .

وقد اختلف في دلالته على العموم :

- فعند المحققين من الأصوليين ليس هو من صيغ العموم ، كما يقول ابن الحاجب في (المتنى).

وأكثر العلماء على أنه لا يفيد العموم كما يقول العاملي في (المعالم) .

- « وذهب بعضهم إلى إفادته ذلك ، وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر إلى الحكمة » كما جاء في (المعالم) أيضاً .

والذكور في (معارج المحقق) - بعد نفيه دلالة الجمع المنكَر على الاستغراف - هو قوله : « وحمله الشيخ - عليه السلام - على الاستغراف من جهة الحكمة ، وهو اختيار الجبائي » .

ثم ذكر دليل الشيخ على ما ذهب إليه ، فقال : « واحتاج الشيخ بأنه بأن هذه اللفظة (يعني الجمع المنكّر) إذا دلت على القلة والكثرة ، وصدرت من حكيم ، فلو أراد القلة لبيتها ، وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل ».

وفي (المعالم) - بعد أن نقل نص ما ذكره المحقق من احتجاج الشيخ - عقبه بقوله : « وزاد من واقعه (يعني الشيخ) من العامة (يعني أهل السنة) أنه ثبت إطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع ، فإذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه ، فكان أولى ».

وهو توضيح لاحتجاج الجباني على رأيه في المسألة .

(وناقش المحقق احتجاج الجباني بأن لفظ الجمع المنكّر في شموله لأقل مراتب الجمع ، وأكثرها ، ليس لأنّه موضوع لكلّ منها فيكون حقيقة في كلّ منها ، أي مشترك لفظي بينهما ، وإنما هو لأنّه موضوع لمطلق الجمع الذي يصدق على القلة والكثرة ، أي هو مشترك معنوي بينهما .

وناقش احتجاج الشيخ الطوسي بما أوضحه صاحب المعالم بقوله :

« والجواب عن احتجاج الشيخ :

اما أولاً : فالمعارضة بأنه لو أراد (الحكيم) الكل لبيته أيضاً .

واما ثانياً : فلأنّا لا نمنع عدم القرينة إذ يكفي فيها كون أقلّ المراتب مراداً قطعاً » لأنّه القدر المتيقّن .

ويخلص ابن الحاجب دليل النفاية بقياس الجمع على المفرد ، ويتفسير الجمع بأقلّ مراتبه فيقول : « لنا : القطع بأنّ (رجالاً) للجمع - أي جمع - كرجل للواحد - أي واحد كان - .

و (هذا) يلزم أن لا يكون (رجال) ظاهراً في العموم ، كما إنّ (رجالاً) ليس ظاهراً في زيد و عمرو (يعني الخصوص) .

وأيضاً فاته لو قال له : (عندى عبيد) صَحَّ تفسيره بأقل الجمع ، ولو كان ظاهراً في العموم لم يصحّ^(١).

والأمر - كما تراه - التزام من المثبتين والنافعين بالمنهج الكلامي في الاستدلال . ولأننا - هنا - نتعامل مع نصوص لغوية اجتماعية فطريقنا الطبيعي إليها هو العرف الاجتماعي : كيف يتعامل ، وكيف يفهم وكيف يفهُم .

ولم يعهد في الحوار العرفي استخدام الجمع المنكر للدلالة على العموم . والأيتان الكريمان المستشهد بهما تعربان عن ذلك حيث أريد بكلمة (رجال) فيهما رجال مخصوصون لتقييدهما بالوصف « كُنَّا نعدُّم مِنَ الْأَشْرَارِ » و « لَا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله ». ٤

والنتيجة :

هي أنَّ الجمع المنكر لا دلالة فيه على العموم :

٣- اسم الجنس المعرف :

عنونه بعضهم بالعنوان بالذكر ، وعنونه آخرون بـ (المفرد المعرف باللام) وبـ (الواحد المعرف باللام) و (المفرد المحلّي) ، و « المراد بالمفرد هنا اسم الجنس » - كما يوضح صاحب القوانين - ، وكما انَّ المراد بالتعريف هنا التعريف بأُلُّ الجنسية .

إلا أنَّهم اختلفوا في المراد باسم الجنس على قولين ، هما :

١- المراد به الجنس نفسه الذي هو الماهية المطلقة (لا بشرط شيء) ، أو قل : الجنس مطلقاً.

٢- المراد به الجنس ضمن فرد من أفراده غير معين ، المعبر عنه بـ (الفرد

المتشر)، أو قل : الجنس المقيد بـأرادـة فـرد من أفراده غير معين.

قال القمي في (القوانين) : «لـكتـهم اخـتـلـفـوا فـي أـنـ الـمـرـادـ باـسـمـ الجـنـسـ» :

- (هل) هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء، فيكون مطابقاً للمعنى (ويعني به الجنس الذي هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الأمر مع قطع النظر عن وضع لفظ له).

- أو (هو) الماهية مع وحدة لا بعينها، ويسمى فرداً متشاراً.

ونحن إذا رجعنا إلى النحو العربي باعتبار اسم الجنس مصطلحاً من مصطلحاته، ومفهوماً من مفاهيمه ، فسنراه يعرف اسم الجنس بأنه «الذى لا يختص بواحد دون غيره من أفراد جنسه ، نحو : طالب ، كتاب ، رجل.

ومنه : الضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة وأسماء الشرط وأسماء الاستفهام ، لأنها لا تختص بفرد واحد دون غيره.

ويقابلـهـ العـلـمـ (الـذـيـ يـخـتـصـ بـفـرـدـ وـاحـدـ)ـ لـاـ المـعـرـفـةـ ،ـ فـالـضـمـائـرـ -ـ مـثـلاـ -ـ مـعـارـفــ وهيـ أـسـمـاءـ :ـ أـجـنـاسـ»ـ (١ـ).

ويقسم النحاة العرب اسم الجنس باعتبار مدلولـهـ إـلـىـ قـسـمـيـنـ ،ـ هـمـاـ :

١ - اسم الجنس الإفرادي.

و « هو ما دلّ على الجنس لا على إثنين ، ولا على أكثر من إثنين ، وإنما هو صالح للقليل والكثير ، نحو : خل ، زيت ، تراب ، لبن » (٢ـ).

٢ - اسم الجنس الجمـعـيـ :

و « هو ما تضمنـ معـنىـ الجـمـعـ ،ـ دـلـلـ عـلـىـ الجـنـسـ ،ـ وـلـهـ مـفـرـدـ مـنـ لـفـظـهـ وـمـعـناـهـ ،ـ

(١ـ)ـ مـوسـوعـةـ النـحـوـ وـالـصـرـفـ وـالـإـعـرـابـ ،ـ الـدـكـتـورـ أـمـيلـ بـدـيـعـ يـعقوـبـ طـ١ـ صـ٤ـ٩ـ.

(٢ـ)ـ مـ.ـ نـ.

مميّز منه بالتاء أو ياء النسبة نحو (ثمر) ومفرد (ثمرة) و (الوز) ومفرد (الوزة) و (عرب) ومفرد (عربي) و (روم) ومفرد (روماني) ...»^(١).

ونلمس الفرق بين النظريتين الأصولية وال نحوية في التالي :

١ - إن المقسم في التقسيم نحووي هو لفظ اسم الجنس ، أي أن التقسيم لما يصطلح عليه نحوياً باسم الجنس باعتباره لفظاً له هيئة خاصة أو تركيب خاص مستعمل في معنى معين.

٢ - بينما التردد في تحديد اسم الجنس هو بين معنييه ، أي أن نظرة الأصولي انصبت على معنى اسم الجنس.

٣ - في التردد الأصولي تردد المعنى بين الماهية المطلقة والماهية المقيدة.

٤ - وفي التقسيم نحووي تنوع اللفظ إلى ما له مفرد من مادته (حروفه) ، وما ليس له مفرد من مادته (حروفه).

وكمما ترى لم يلحظ في كل من النظريتين الشمولية التي هي عنصر مقوم للعلوم.

وذلك لأن القبيلين - أصوليين ونحويين - تعاملوا مع اسم الجنس ، ولم يتعاملوا مع آل الجنسية التي منها نلمس الدلالة على العموم.

وتنتمي محاولة معرفة هذا بتمامية أمرين ، هما :

١ - صحة حلول (كل) محل (آل) وإفادتها الشمولية.

٢ - صحة الاستثناء من مدخل آل.

ولنطبق هذا على الأمثلة أو الشواهد التالية :

«أهل الله البيع وحرم الربا».

«إن الإنسان الذي خسر إلا الذين آمنوا».

(إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجزه شيء).

فإثنا نستطيع أن نقول : (أحل الله كل بيع إلا بيع الغرر ، وحرّم كل ربا إلا الربا بين الابن وأبيه).

(وكل ماء بلغ قدر كر لا ينجزه شيء إلا إذا تغير وصفه بالنجاست).

ومع هذا اختلفت رؤيتهم في المسألة على قولين :

١ - قول بإفاده اسم الجنس المعرف تعريف جنس للعموم.

ومعنى قاله الشيخ الطوسي في القديم ، والشيخ المظفر في الحديث.

٢ - قول بعدم إفادته العموم.

واختاره المحقق والعلامة واستقر به صاحب المعالم.

قال العاملي في (المعالم) : «وأما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس إلى أنه يفيد العموم ، وعزاه المحقق إلى الشيخ.

وقال قوم بعدم إفادته ، واختاره المحقق (العلامة ، وهو الأقرب).

واستدل النافرون بوجهين لخصهما المحقق في (المعارج) بقوله :

«الأول : لو دل (اسم الجنس) على الاستغراق ، لأنك بمقدرات الاستغراق ، نحو (كل) و (جميع) ، وذلك باطل ، لأنك لا تقول : (رأيت الإنسان كلهم) ولا (جاءني في الكري姆 أجمعون).

الثاني : لو استغرق لصح الاستثناء منه مطرداً ، وإلا فلا.

أما الملازمة فظاهرة ، وأما بطidan اللازم فلا تقول :

(جاءني الرجل إلا الطوال) ولا (رأيت العالم إلا النهاة) ..».

واستدلّ المثبتون بوجهين لخصهما المحقق أيضًا بقوله : « احتاجَ الخصم بوجهين :

أحدهما : أنه يجوز وصفه بالجمع ، كما يقال : (أهلُك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر).

الثاني : يصح الاستثناء منه كقوله تعالى : « إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا »

وقد بان لنا في تعاملنا مع الأمثلة المتقدمة بتطبيق ما رأينا أنه يكشف عن دلالة ألل الجنسية - هنا - على العموم ، أنَّ اسم الجنس المعروف بألل الجنسية يدلُّ على العموم.

والضابط هو :

- صحة حلول (كل) محل (ألل) وإفادتها الشمول.

- صحة الاستثناء من مدخل ألل.

٤- النكرة :

أ- النكرة في سياق النفي :

مثل : (لا إله إلَّا الله).

(لا عنق إلَّا في ملك).

ولابد لمعرفة المقصود بهذا العنوان من شرح مفرداته وبيان المراد منها ، ثم الانتقال إلى معرفة العنوان كاملاً.

(النكرة) :

عرّفت النكرة في النحو العربي بأنها : الاسم الذي يدلُّ على شيءٍ غير معين .
ويرجع عدم التعيين إلى شبيع الاسم الذي هو النكرة بين أفراد كثيرة من نوعه تشابهه في حقيقته ، وصدقه على كل منها صدقًا حقيقيًا ، نحو : رجل ، امرأة ، كتاب ، بحر ، هواء .

(النفي) :

النفي في اللغة : الجحد والإنكار.

وفي النحو : هو ضد الإثبات ، والإثبات - نحوياً - هو الحكم بوجود أمر.

فجملة : (الهوا ندي) إثبات ، وجملة : (الهوا غير ندي) نفي.

وبسبب تأثر البحث النحوي العربي بالمنطق اليوناني استخدم في مجال الدرس إلى جنب النفي والإثبات كمصطلحين ، مصطلحي الإيجاب للإثبات ، والسلب للنفي.

ويعرف الإيجاب Affirmation - منطقياً - بـ «إثبات أمر لأمر آخر».

والسلب Negation - كما يعرّفه ابن سينا في (النجاة) - هو «رفع النسبة الوجودية بين شيئين».

أدوات النفي :

وجملة النفي في اللغة العربية لا تعتبر جملة نفي إلا باشتمالها على إحدى أدواته.

وأدواته هي : ليس ، غير ، ما ، لا ، لات ، إن ، لن ، لم ، لئا.

وقد يدلّ سياق الجملة أو أسلوبها على النفي من دون الاعتماد على إحدى أدواته.

فإن مثل هذه الجملة لا تعدّ - نحوياً - منافية ، ولكنها تعدّ في الرأي الأصولي نفيًا.

(السياق) :

ويراد به سياق الجملة ، وهو أسلوبها الذي جرت عليه ، أو قل : سياق الكلام هو أسلوب الكلام.

وبعد : فمن تعرّفنا لمفردات العنوان نعرف أنّ المراد بالعنوان المذكور : الجملة المنفيّة أو القضية السالبة المشتملة على نكرة.

مع العلم أنه لا يفرق في وقوع النكرة في الجملة أن يكون بعد أداة النفي مباشرةً مثل : (لا عتق إلا في ملك) ، أو بعد العامل المباشر لأداة النفي مثل : (لم أر حيواناً في هذه الفلاة) .

وتعبرهم بد(النكرة في سياق النفي) بدل أن يقولوا (النكرة بعد النفي) يريدون به هذا.

يقول الأستاذ في (الكوكب^(١)) : «النكرة في سياق النفي تعم، سواء باشرها النافي نحو (ما أحد قائمًا) أو باشرها عاملها نحو (ما أقام أحد) ». دلالتها :

يتفق الفريقان - النحويون والأصوليون - على أنّ جملة النكرة في سياق النفي تفيد العموم.

ولكن هناك اختلاف لدى النحاة في نوعية الدلالة :

- هل هي نص.

- أو ظهور.

- أو منها نص ومنها ظهور.

واختلف الأصوليون :

- هل هي بالوضع ، بمعنى أنّ هذا الأسلوب (أعني جملة النكرة في سياق النفي) موضوع في اللغة العربية للدلالة على العموم.

- أو أنها بالعقل ، أي بالإطلاق المستند إلى مقدمات الحكم.

وخلال آخر يرجع إلى الفرق بين دلالة النكرة في حالة الإثبات ودلالتها في حالة النفي ، أشار إليه المحقق الحلبي.

وفي بيان الاختلاف التحوي يقول الأسنوي في (الكوكب الدري) ^(١): «ثم إن كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء، أو ملازمة للنفي نحو (أحد)، أو داخلًا عليها (من) نحو (ما جاءني من رجل)، أو واقعة بعد (لا) العاملة عمل إن، وهي لا التي لنفي الجنس، فواضح كونها للعموم.

وما عدا ذلك نحو : (لا رجل قانمًا) بمنصب الخبر و (ما في الدار رجل) فالصحيح أنها للعموم أيضًا.

ونقله شيخنا أبو حيّان في (الإرشاف) في الكلام على حروف الجر عن سيبويه ، لكنّها ظاهرة في العموم لأنّص فيه ، ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته ، فتقول : (ما فيها رجل بل رجالان) و (لا رجل فيها بل رجالان) أي يرفع (رجل) ، كما يُعدل عن الظاهر فتقول : (جاء الرجال إلّا زيداً).

وذهب العبرد إلى أنها ليست للعموم ، وتبعه عليه البرجاني في أول (شرح الإيضاح) ، والزمخشري في تفسير قوله تعالى : « مالكم من إله غيره » وقوله : « ماتأتיהם من آية ». .

كذا أطلق النّحّاة المسألة ، ولا بدّ من استثناء شيء قد ذكرته في كتاب (التمهيد) ، وهو سلب الحكم على العموم ، كقولنا : (ما كلّ عدد زوجاً) فإنّ ذلك ليس من باب عموم السلب ، أي ليس حكماً بالسلب على كلّ فرد ، وإلّا لم يكن في العدد زوج ، وذلك باطل ، بل المقصود بهذا الكلام إبطال قول من قال : أنّ كلّ عدد زوج ». .

ولايضاح الاختلاف الأصولي يقول أستاذنا المظفر : « لا شك في دلالتها على

عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلاً - لا وضعاً - لأنَّ عدم الطبيعة إنما يكون بعدم جميع أفرادها».

وهذا الذي ذكره لا يتنافي مع وضع الأسلوب المذكور في اللغة له.

واستعمال الأسلوب فيه عند أهل لغتنا شاهد ذلك.

واستدلَّ العلامة الحلي - تبعاً لحاله المحقق الحلي - على دلالتها على العموم بالدليل الكلامي التالي :

قال في (المباديء) : «وأقَّا النكرة المنفيَة فإنَّها نقيض المثبتة، وهي (يعني النكرة) غير عاملة في الإثبات، فتعمَّ في النفي».»

وهذا الذي استدلَّ به العلامة الحلي ينطبق على مسألتنا هذه في جميع اللغات، ومنها اللغة العربية.

وفي خصوص اللغة العربية - بالإضافة إلى ما ذكره - فدليل عموم النكرة في سياق النفي يستفاد من الأسلوب كما ألمحت.

وفي تبيان الفرق بين دلالة النكرة في الإثبات ودلالتها في النفي يقول المحقق في (المعارج) : «النكرة في سياق النفي تعمَّ جمِعاً، - وفي الإثبات بدلأً - لوجهين :

أحدهما: أنَّ قولك : (أكلت شيئاً) يناقضه (ما أكلت شيئاً)، فلو لم تكن الثانية عامةً لم تحصل المناقضة.

الثاني: لو لم تكن (يعني النكرة في سياق النفي) للعموم لما كان قوله (لا إله إلا الله توحيداً)».»

ب - النكرة في سياق النهي :

ما قبل في مسألة النكرة في سياق النفي يقال في أختها الشقيقة النكرة في سياق النهي ، مع فارقين فقط ، هما :

١ - وضع النهي موضع النفي.

٢ - والأمثلة.

أما الأمثلة ، فمنها :

« لا يسخر قوم من قوم ».

« ولا يبخس منه شيئاً ».

« لا تتخذوا بطانة من دونكم ».

« اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء ».

ويعرف النحويون النهي بأنه : « طلب الكف عن الفعل أو الامتناع عنه على وجه الإستعلاء والإلزام ».

« وله صيغة واحدة هي الفعل المضارع المقرون بـ(لا) النافية الجازمة نحو: لا تهمل واجبك »^(١).

ج - النكارة في سياق الشرط :

وهي كأختيها المتقدمتين عليها ، لا تفترق عنهما إلا في وضع الشرط موضع النفي أو النهي .

وكما أن للنهي صيغة واحدة ، للشرط - هنا - أداة واحدة ، هي (إن).

وعرفوا الشرط بأنه : تعليق شيء على آخر ، بواسطة الأداة ، بحيث لا يتحقق الثاني إلا بتحقق الأول.

ويسمى الأول فعل الشرط ، والثاني جزاءه ، ومن هنا قد يطلق على جملة الشرط اسم (المجازة) .

ومن أمثلة هذا الأسلوب :

(١) موسوعة النحو والصرف والإعراب: مادة: النهي .

«إن جاءكم فاسقٌ بِنَبِيٍّ فَتَبَيَّنُوا».

« وإن أحد من المشركين استجارك فأجره ».

يقول الدكتور عبدالكريم مجاهد في كتابه (الدلالة اللغوية عند العرب) ^(١) وهو في معرض تعداد ألفاظ العموم : « النكرة في سياق نفي أو شرط أو نهي كقوله تعالى :

« ما أنزل الله على بشرٍ من شيء ». .

« إن جاءكم فاسقٌ بِنَبِيٍّ فَتَبَيَّنُوا».

« لا يسخر قومٌ من قوم ». .

فالألفاظ : (بشر) و (فاسق) و (قوم) نكرات دلت على العموم في سياقها ^(٢).

وببدو من الشواهد التي استشهدوا بها ، وإن لم ينصوا على ذلك - أن المراد من الشرط - هنا جملة إن الشرطية.

أو قل : يشترط في الشرط - هنا - أن يكون بحرف الشرط الذي هو (إن) ، وذلك لأن البحث في دلالة أسماء الشرط على العموم له موضوعه الخاص به ، والذي سيأتي بعد هذا.

كما أنه لابد من الإشارة إلى الفرق بين البحث في الشرط في موضوع المفاهيم والبحث عنه هنا ، وهو إن البحث عنه هناك يتونحى منه معرفة ظهور جملة المفهوم في ما يخالف ظهور جملة المنطق من حيث الحكم والدلالة ، والبحث هنا يهدف منه إلى معرفة دلالة أسلوب النكرة بعد الشرط بـ(إن) الشرطية على العموم وظهوره فيه.

(١)- ص ٢٣.

(٢)- وأنظر أيضاً : دراسة المعنى عند الأصوليين للدكتور طاهر سليمان حمودة ص ٢٤ . وإرشاد الفحول للشوكانى ، وغيرهما .

وظاهر استقراء الاستعمالات العرفية له في مجال الفهم والإفهام أنه يفيد العموم.

د - النكرة الموصوفة بوصف عام :

وهي مثل : « ولعبد مؤمن خير من مشرك ».

ذكرها الدكتور مجاهد في كتابه (الدلالة اللغوية عند العرب) (١) ضمن قائمة ألفاظ العلوم الدالة عليه.

وله وجه لاستفادة العرف منه ذلك.

٥- أسماء الشرط :

مررنا تعريف الشرط في ما سبقه ، وتقديم ما يلمع إلى أن أدوات الشرط تقسم إلى قسمين : حروف وأسماء.

- والحروف المقصودة هنا - أي في موضوع العموم - حرف واحد ، هو (إن) - كما سبق.

- أما الأسماء المراده هنا فهي : أي ، من ، ما ، متى ، أين .
 (أي) - بفتح الهمزة وتشديد الياء - ، وتزاد عليها (ما) توكيداً (أيما) . ولها ثلاثة أساليب في استعمالها أداة شرط ، هي :

- ١ - ان تضاف إلى النكرة ، فتكون بمعنى (كل) ، فتفيد العموم لذلك .
 نحو : (أيما إهاب دين فقد ظهر) ، أي (كل جلد دين فقد ظهر).
- ٢ - أن تضاف إلى المعرفة ، ف تكون بمعنى (بعض) ، وهذه لا عموم فيها ، نحو : (أيما الأجلين قضيت فلا عدوان على) ، أي (إن قضيت أحد الأجلين (وهو بعضهما فلا عدوان على)).

٣ - ان تقطع عن الإضافة لفظاً و تقدر معنى ، فإن قدرت بـ(كل) فهي للعموم ،
وان قدرت بمعنى (بعض) فلا عموم فيها.

نحو : «أيَا مَا تدعوا فَلِهِ الْأَسْمَاءُ الْحَسَنَى» ، و تقدر - هنا - بـ(كل) بدلالة
سياقها ، وذلك لأنها جاءت بعد قوله تعالى «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيَا مَا
تَدْعُوا فَلِهِ الْأَسْمَاءُ الْحَسَنَى» : أي : كل اسم تدعون به من الأسماء المذكورة -
و هما الله - الرحمن - فهو من أسمائه الحسنة .

وتقول : (أي صائم أكل في نهار شهر رمضان عامداً فعليه الكفارة : عتق رقبة
أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً ، فأيَا كفَرَ به فقد امثُل) ، أي : أية
واحدة من هذه الخصال الثلاث (وهو بعضها) كفَرَ به فقد امثُل .
(من) - بفتح الميم و سكون النون - .

مثل :

«فَمَنْ شَهَدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ ظَلِيلًا» .

«مَنْ أَحْيَا أَرْضًا فَهِيَ لَهُ» .

«مَنْ أَلْقَى سَلَاحَهُ فَهُوَ آمِنٌ» .

(ما) :

مثل :

«وَمَا تَنْلَقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوْفَى إِلَيْكُمْ» .

«وَمَا تَلْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ» .

(من) :

كتول الشاعر :

ولكن متى يستردد القوم أرفة

ولست بحلال القلام مخافة

(أين) :

وقد تزاد عليها (ما) توكيداً فتصبح (أينما) :

مثل :

« وَلِهِ الْمَشْرُقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَا تَولَّوْا فَتَقْبَلُمُ وَجْهَ اللَّهِ ».

« أَيْنَا تَكُونُوا يَدْرِكُمُ الْمَوْتُ ».

« أَيْنَا تَكُونُوا يَاتُ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا ».

والضابط في معرفة دلالة هذه الأساليب على العموم هو :

١ - صحة تقدير (كل) أو (أي).

٢ - صحة الاستثناء من مدخل الأداة.

نحو : كُلُّ من شهد الشهْر فليصْمِه إلَّا المريض.

وكلَّ ما تتفقون من خير يوفِّي إلَيْكُم إلَّا إِذَا كَانَ رِيَاءً.

وفي أي وقت يستردد القوم أرْفَد.

وفي أي مكان تكونون يدرِّكُمُ الْمَوْتُ.

٦ - أسماء الإستفهام :

يقال : (استفهمه) : سأله أن يفهمه ، ويقال : (استفهم من فلان عن الأمر) :

طلب منه أن يكشف عنه فهو - باختصار - طلب الفهم والعلم بالشيء.

والفهم : هو حسن تصوّر المعنى ، وجودة استعداد الذهن للاستنباط.

ويتمثل عموم هذه الأسماء في أنها سيفهم بها عن شيء غير معين يطلب تعينه من بين أفراد تشاركه في عموم يشملها جميعاً.

أي أنَّ عمومها من نوع العلوم البَدْلِيَّ ، ففي قوله تعالى : « إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي » المقصود الاستفسار عن أي إله يعبده بنوه من بعده ، وفي قوله : « فَأَيْنَ تَذَهَّبُونَ » أي إلى أي مكان يذهبون.

وللاستفهام في لغتنا العربية أدوات خاصة يستفهم بها ، وتنقسم إلى حروف وأسماء.

والحروف هي : الهمزة وهل.

والأسماء هي : من ، ما ، متى ، أين ، أئن ، كيف ، كم. أي.

ومقصود منها - الأسماء.

والكلام فيها وحولها هو الكلام في أسماء الشرط.

ومن أمثلتها :

﴿ قل لمن ما في السموات والأرض قل الله ﴾.

﴿ إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي ﴾.

﴿ وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ﴾.

﴿ يسألون أيان يوم القيمة ﴾.

﴿ يقول الإنسان يومئذ أين المغفرة ﴾.

﴿ فأين يذهبون ﴾.

﴿ ويريكم آياته فأي آيات الله تنكرون ﴾.

﴿ أو لم يروا إلى الأرض كم أنتينا فيها من كل زوج حريم ﴾.

﴿ قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين ﴾.

والضابط - هنا - لمعرفة العموم المدلول عليه بالأداة هو صحة حلول (أي) محل الأداة.

٧- الأسماء الموصولة :

عرف الاسم الموصول بأنه « اسم غامض مبهم يحتاج دائناً في تعين مدلوله وإيضاح المراد منه إلى أحد شيئين بعده : إما جملة ، وإما شبهها ، وكلاهما يسمى صلة الموصول »^(١).

والمقصود - هنا - من هذه الأسماء هو : من ، ما (إذا دلّنا على جمع) ، الذين ،
اللائي ، اللاتي .

ومن أمثلتها :

﴿ وَلَهُ يسجدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ ﴾.

﴿ وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ ﴾.

﴿ وَالَّذِينَ يَتَوَفَّونَ مِنْكُمْ وَيَذْرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصُنَّ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾.

﴿ وَاللَّائِي يَشَنُّ مِنَ الْمَحِيطِ مِنْ نِسَائِكُمْ ﴾.

والضابط لمعرفة العموم في هذه الأسماء هو إضافة كلمة (كل) أو (جميع)
إلى الاسم .

تقول في الآية الأولى : (الله يسجد كل من في السموات وجميع من في الأرض).

وفي الآية الأخيرة : ﴿ وَكُلُّ اللَّائِي يَشَنُّ ... ﴾ .

﴿ أَقْسَامُهُمَا : ﴾

من المفيد - هنا - أن نبدأ بذكر التفسيمات اللغوية العربية للعام والخاص ، لأنها
تنطلق من واقع الاستعمالات الاجتماعية لهما ، وبما يلقي الضوء على نشأة
الاستعمالات الاجتماعية المشار إليها وتطوراتها من حيث الأسلوب والدلالة .

- تقسيم ابن فارس :

قسم ابن فارس في (الصاحبي) العام والخاص من واقع الاستعمال
الاجتماعي من حيث الأسلوب والدلالة إلى ثلاثة أقسام ، هي :

١- أسلوب يدلّ على الخاص والعام معاً :

قال : « وقد يكون الكلامان متصلين ، ويكون أحدهما خاصاً والآخر عاماً .

وذلك قوله لمن أعطى زيداً درهماً : « اعطِ عِمراً فَإِنْ لَمْ تَفْعِلْ فَمَا أَعْطَيْتَ » .

تريد أن لم تعط عمرًا فأنت لم تعط زيدًا أيضًا، وذلك غير محسوب لك.
ومثله في كتاب الله - جل ثناؤه - : « يا أيتها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك »
فهذا خاص يريد هذا الأمر المجدد بلغه ، فإن لم تفعل ولم تبلغ « فما بلغت
رسالته » يريد جميع ما أرسلت به ». ».

٢- أسلوب ظاهر في العام يراد به الخاص :

قال : « وأما العام الذي يراد به الخاص فكتابه - جل ثناؤه - حكاية عن موسى
 عليه السلام : « وأنا أول المؤمنين » ، ولم يرد كل المؤمنين لأن الأنبياء قبله قد كانوا
مؤمنين .

ومثله كثير ، ومنه :

- « قالت الأعراب آمنا » ، وإنما قاله فريق منهم .
- « والذين قال لهم الناس إن الناس » ، إنما قاله نعيم بن مسعود ، إن الناس :
أبو سفيان وعيسينة بن حصن .
- « ومنه قوله - جل ثناؤه - : « وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها
الأولون » أراد الآيات التي إذا كذب بها نزل العذاب على المكذب .
- وكذلك قوله : « ويستغفرون لعن في الأرض » أراد به : من المؤمنين لقوله :
« وتستغفرون للذين آمنوا » ... » .

٣- أسلوب ظاهر بالخاص يراد به العام :

قال : « وأما الخاص الذي يراد به العام فكتابه - جل ثناؤه - : « يا أيتها النبى
اتق الله ولا تطع الكافرين والمعنafقين » ، الخطاب له والمراد الناس جميعاً » .

- تقسيم السيوطى :

وتقسمهما السيوطى في (المزهر) إلى الأقسام التالية :

١- العام الباقي على عمومه :

وعرّفه بقوله : « ما وضع عاماً واستعمل عاماً » ، وأحال في التمثيل له إلى الباب الذي عقده الشعالي في (فقه اللغة) تحت عنوان (باب الكلمات) ، وقد مررت الإشارة إليه وذكرنا بعض أمثلته .

٢- العام المخصوص :

وعرّفه بقوله : « وهو ما وضع في الأصل عاماً ثم خص في الاستعمال ببعض أفراده ». .

ثم قال : « مثاله عزيز ، وقد ذكر ابن دريد : أنَّ الحجَّ أصله قصدك الشيء وتجريده له ، ثم خص بقصد البيت ». .

وعلّق عليه بقوله : « فان كان هذا التخصيص من اللغة صلح أن يكون مثالاً فيه ، وان كان من الشرع لم يصلح ، لأنَّ الكلام فيما خصته اللغة لا الشرع ». .

ثم عقبه بقوله : « ثم رأيت مثالاً له في غاية الحسن ، وهو لفظ (السبت) فإنه في اللغة الدهر ، ثم خص في الاستعمال - لغة - بأحد أيام الأسبوع ، وهو فرد من أفراد الدهر ». .

٣- ما وضع في الأصل خاصاً ثم استعمل عاماً :

قال : « عقد له ابن فارس في فقه اللغة باب (القول في أصول الأسماء ، قيس عليها والحق بها غيرها) ، ثم قال : كان الأصمعي يقول : أصل (الورد) إتيان الماء ، ثم صار إتيان كلَّ شيء ورداً ». .

٤ - ما وضع عاماً واستعمل خاصاً ثم أفرد لبعض أفراده اسم يخصه : قال : « عقد له الشعالي في (فقه اللغة) فصلاً ، فقال : فصل في العلوم والخصوص ». .

ومن أمثلته :

● الشهفي عام ، والوحى للحبلى خاص .

● الغسل للأشياء عام ، والقصارة للثوب خاص.

● الحديث عام ، والسمر بالليل خاص.

٥ - ما وضع خاصاً لمعنى خاص :

قال : « عقد له ابن فارس في (فقه اللغة) باباً فقال : باب الخصائص ».

وأوضحه (أبي ابن فارس) بقوله « للعرب كلام بألفاظ ، تختص به معانٍ لا يجوز نقلها إلى غيرها ، تكون في الخير والشرّ ، والحسن وغيره .

وفي الليل والنهر ، وغير ذلك .

من ذلك قولهم : (مكانك) ، قال أهل العلم : هي كلمة وضعت على الوعيد ،
قال الله - جلّ ثناؤه - : « مَكَانُكُمْ أَنْتُمْ وَشَرِكَاؤُكُمْ » كأنه قيل لهم : انتظروا مكانكم
حتى يفصل بينكم .

ومن ذلك : (ظلّ فلان يفعل كذا) إذا فعله نهاراً ، و (بات يفعل كذا) إذا فعله
ليلًا .

هذا كله في اللغة العربية من خلال تقسيمات فقهائها .

أما في أصول الفقه فالتقسيمات للعام والخاص تنطلق من واقع رؤية
الأصوليين للأسلوب المستعمل ودلائله على معناها .

ولكتها في البدايات الأولى للتدوين الأصولي نراها تلتقي من حيث العنوان
والمحتمى وطريقة العرض أو أسلوب الطرح بما تقدم مما ذكره علماء فقه اللغة
العرب .

ونلمس هذا وأدحافه في (الرسالة) للإمام الشافعي ، فقد جاء فيها :

١ - (بيان ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام و (لا) يدخله الخصوص) :

قال الله - تبارك وتعالى - : « الله خالق كل شيء ، وهو على كل شيء وكيل ».

وقال - تبارك وتعالى - : « خلق السموات والأرض ».

وقال : « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ». فهذا عام لا خاص فيه.

قال الشافعي : فكل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك فالله خلقه ، وكل دابة فعلى الله رزقها ، ويعلم مستقرتها ومستودعها.

٢- بيان ما أنزل من الكتاب عام الظاهر وهو يجمع العام والخاص : قال الله - تبارك وتعالى - : « إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا أن أكرمكم عند الله أتقاكم ». فأمّا العموم منهما ففي قول الله « إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ».

فكل نفس خوطبت بهذا في زمان رسول الله ﷺ ، وقبله ، وبعده ، مخلوقة من ذكر وأنثى ، وكلها شعوب وقبائل.

والخاص منهما في قول الله : « ان أكرمكم عند الله أتقاكم » لأن التقوى إنما تكون على من عقلها وكان من أهلها من البالغين من بنى آدم دون المخلوقين من الدواب سواهم ، ودون المغلوبين على عقولهم منهم ، والأطفال الذين لم يبلغوا ، وعقل التقوى منهم.

٣- بيان ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاص :

وقال : « يا أيتها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب ».

قال (الشافعي) : فمخرج اللفظ عام على الناس كلهم ، وبين عند أهل العلم بلسان العرب منهم أنه إنما يراد بهذا اللفظ العام المخرج بعض الناس دون بعض لأنّه لا يخاطب بهذا إلا من يدعو من دون الله إلهاً - تعالى عما يقولون علوًّا كبيراً - لأنّ فيهم من المؤمنين المغلوبين على عقولهم وغير البالغين ممن لا يدعون معه إلهاً».

﴿ أقسام العام ﴾

وبعد هذا العرض العلمي للتقسيم اللغوي ، والعرض التاريخي للتقسيم الأصولي ، ننتقل إلى تقسيم العام عند الأصوليين ، بادئين بما يشبه العرض التاريخي ، فالملاحظ أنّ تقسيم العام في مختصر الشيخ المفيد يأخذ طريقه إلى الاستقرار وفق الرؤية الأصورية ولكن من حيث العدد.

أما من حيث استقرار المصطلح وتعيين عناوينه فهو في الخطوة الأولى لذلك.

فقد جاء فيه : « واعلم أنّ العموم على ثلاثة أضرب :

● فضرب : هو أصل الجمع المفيد لاثنين فما زاد.

وذلك لا يكون إلا فيما اختصت عبارة الإثنين به في العدد ، فهو عموم من حيث الجمع.

● والضرب الثاني : ما عبر عنه بلفظ الجمع المنكـر ، كقولك (دراهم) (دنانير).

فذلك لا يصح في أقل من ثلاثة.

● والضرب الثالث : ما حصل فيه علامة الاستيعاب من التعريف بـ (الألف واللام) وبـ (من) الموضوعة للشرط والجزاء .

فمتى قال (السيد) لعبدة : (عظيم العلماء) فقد وجب عليه تعظيم جميعهم.

وإذا قال : (من دخل داري أكرمه) وجب عليه إكرام جميع الداخلين داره ».»

فالقسم الأول هو ما اصطلاح عليه - بعد المفيد - بالعموم المجموعي ، والثاني بالعموم البدلـي ، والثالث بالعموم الاستغرافي ، وهي الأقسام الثلاثة للعام أصولياً ، إلا أنها في مختصر المفيد لم تكن بالوضوح المطلوب من حيث التعبير ، ولعل للإختصار دوراً في ذلك.

إذن ، فأقسام العام في أصول الفقه الإمامي هي الثلاثة المذكورة :

الاستغراقي والمجموعي والبدلي.

أما أساس القسمة فهو كيفية تعلق حكم العام بالأفراد ويعتبر أدق وأقرب إلى واقع الأقسام الثلاثة المذكورة : هو إمتثال المكلف ، أي : هو جانب التطبيق السلوكي .

١- فالعموم الاستغراقي :

هو الذي تستخدم فيه الكلمة (كل) أو ما في معناها بحيث « يكون الحكم شاملًا لكل فرد ، فيكون كلّ فرد وحده موضوعاً للحكم ، ولكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص ، نحو (اكرم كلّ عالم ..)^(١) ، ونحو قوله تعالى : « كلّ الطعام كان حلًّا لبني إسرائيل إلا ما حرّم إسرائيل على نفسه » ، قوله : « وقلنا احمل فيها من كلّ زوجين إثنين » ، قوله : « فإذا جاء أمرنا وفار التنور فاسلك فيها من كلّ زوجين إثنين » .

٢- العموم المجموعي :

هو الذي أخذ فيه المجموع - بما هو مجموع - موضوعاً للحكم نحو : (اعتقد بإمامية الأئمة الإثنى عشر) ، فإنّ وجوب الاعتقاد بإمامية الأئمة لا يتحقق إمتثاله إلا بالإيمان بالمجموع .

ومثل قوله (أقيموا الصلاة) فإنّ الامتثال - هنا - لا يتحقق إلا بالإتيان بجميع أجزاء الصلاة ، أو قل : الإتيان بالصلاه بصفتها مجموع أجزائها الواجبة .

٣- العموم البدلي :

وهو الذي تستخدم فيه الكلمة (أي) أو (آية) أو ما في معناهما ، ولكن بحيث « يكون الحكم لواحد من الأفراد على البطل ، فيكون فرد واحد فقط - على البطل - موضوعاً للحكم ، فإذا امتنل في واحد سقط التكليف ، نحو : (اعتق آية رقبة شئت) ... »^(٢) .

.(٢)-م. س ١٢٥.

(١)-أصول المظفر ١/١٢٤.

والذي ينبغي أن يكون عليه التقسيم للعام بحسب ما له من شمولية أن يقسم أولاً إلى قسمين : شمولي وبدلي.

ويقسم الشمولي إلى : استغراقي ومجموعي.

ذلك لأن كلاً من الاستغراقي والمجموعي يشتركان في شمول الحكم لجميع أفراد العام ، بينما البدلي يقتصر فيه على فرد شائع في أفراد العام.

فـ « الفرق بين عموم الشمول وعموم البدل :

● أنَّ عموم الشمول كُلّي يحكم فيه على كُلَّ فرد فرد.

● وعموم البدل كُلّي من حيث إِنَّه لا يمنع تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه ، ولكن لا يحكم فيه على كُلَّ فرد فرد بل على فرد شائع في أفراده يتناولها على سبيل البدل »^(١).

و حول العموم البدلي أثير الإشكال بأن الشمولية التي هي العنصر الأساسي في تقويم حقيقة العام لا تتمثل فيه ، لأن الحكم فيه لا يستغرق جميع الأفراد ، وإنما هو لفرد واحد ، لكن على نحو البدالية ، فالآخر إعتبره من نوع المطلق.

وأجيب بأن « العموم في هذا القسم معناه عموم البدالية ، أي صلاح كُلَّ فرد لأن يكون متعلقاً للحكم أو موضوعاً للحكم »^(٢).

وبأن « العموم واقع في جهة التطبيق ، أي تطبيق المكلَّف المأمور به على أفراده التي يدلُّ عليها اللفظ مثل : (أكرم أي رجلرأيت) ، وليس واقعاً في جهة نفس المأمور به الواحد ولا في حكمه.

فجهة العموم هي ما ذكرنا المعتبر عنها بالبدالية المستفادة من (أي) وتنكير (رجل) في قولنا (أي رجل) فإنَّهما يدلان على صلاحية كُلَّ فرد لأن يكون موضوع الحكم بدلاً من الآخر ، وهذا هو المقصود من البدالية.

وعليه فلا مانع من عدّه في أقسام العموم ولا موجب لدرجته في المطلق»^(١).
ونحن إذا رجعنا إلى الفارق بين العموم والإطلاق وهو أن الشمول في الأول يستفاد من اللفظ ، وفي الثاني من قرينة الحكم ، يكفينا في عدّ هذا القسم من أنواع العموم لأن الشمول فيه استفيد من أدلة العموم (أي) ومدخلتها.

وهناك تقسيم آخر في كتاب (أصول الفقه) للشيخ خلaf ، أفاده من استقراء النصوص - كما نصّ على ذلك.

والاختلاف بين تقسيمه والتقييم المتقدم هو في أساس القسمة ، وتسمية الأقسام.

وقد مرّ بيان أساس القسمة وأسماء الأقسام في التقييم الإمامي.

أما في تقسيمه :

فالأساس هو ملاحظة أسلوب العام واقترانه أو عدمه بما يحدّد دلالته.

وأقسامه هي :

١ - عام يراد به قطعاً العموم :

ويعرفه بقوله : « وهو العام الذي صحبته قرينة تنفي احتمال تخصيصه ».

ومثل له بقوله تعالى : « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها » ، وقوله : « وجعلنا من الماء كل شيء حي » وعلق على الآيتين بقوله : « ففي كل واحدة من هاتين الآيتين :

تقرير سنة إلهية عامة ، لا تتحصّص ولا تتبدل.

فالعام فيما قطعي الدلالة على العموم ، ولا يحتمل أن يراد به الخصوص ».

أي أنه نص في العموم .

٢ - عامٌ يراد به قطعاً الخصوص :

وعرّفه بقوله : « وهو العام الذي صحبته قرينة تنفي بقاءه على عمومه ، وتبين أن المراد منه بعض أفراده ».

ومثل له بقوله تعالى : « وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجَّةُ الْبَيْتِ » ، وقوله : « مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِّنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ » .

وعلى الآية الأولى بقوله : « فَالنَّاسُ فِي هَذَا النَّصْ عَامٌ ، مَرَادُهُ خَصُوصُ الْمَكْلُفِينَ ، لِأَنَّ الْعُقْلَ يَقْضِي بِخُرُوجِ الصَّبِيَّانِ وَالْمَجَانِينَ ».

وعلى الآية الثانية بقوله : « فَأَهْلُ الْمَدِينَةِ وَالْأَعْرَابِ فِي هَذَا النَّصْ لِفَظَانُ عَامَاتٍ مَرَادُهُ كُلُّ مِنْهُمَا خَصُوصُ الْقَادِرِينَ لِأَنَّ الْعُقْلَ يَقْضِي بِخُرُوجِ الْعَجَزَةِ . فَهَذَا عَامٌ مَرَادُهُ خَصُوصُ ، وَلَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَرَادُ بِهِ الْعُوْمَ ».

أي أنه نص في الخصوص .

٣ - عامٌ مخصوص :

وأوضحه بقوله : « وهو العام المطلق الذي لم تصحبه قرينة تنفي احتمال تخصيصه ، ولا قرينة تنفي دلالته على العموم ، مثل أكثر النصوص التي وردت فيها صيغ العموم مطلقة عن قرائن لفظية أو عقلية أو عرفية تعين العموم أو الخصوص .

وهذا ظاهر في العموم حتى يقوم الدليل على تخصيصه ، مثل « والمطلقات يتربصن » ... (١) .

ويلاحظ على هذا التقسيم :

أن البحث في العموم والخصوص - بما هما ألفاظ لها دلالات - يهدف منه إلى تشخيص ظهورهما في العموم أو الخصوص ، لكنه يستخدم هذا الظهور صغرى

في قياس استنباط الحكم. ويتمثل البحث عن هذا في اللفظ غير المقتن ، ذلك أنَّ اللفظ المقتن ، تكون القرينة التي افترن بها هي الدالة على المعنى . فالقسم الأول المقتن بما يفيد دلالة اللفظ على العموم نصاً لا يدخل ميدان البحث.

وكذلك القسم الثاني المقتن بما يفيد دلالة اللفظ على الخصوص نصاً لا يحتويه حريم النزاع .

فالفائدة في هذا التقسيم هي تعين القسم الثالث موضوعاً للبحث من حيث ظهوره في العموم ، وتنسيق المسائل الأخرى عليه كجواز العمل به قبل الفحص عن مخصوصه ، وما إلى ذلك .

▣ أقسام الخاص :

يتفق الأصوليون على أنَّ الخاص ينقسم باعتبار ذكره في سياق الكلام المشتمل على العام ، وذكره مستقلاً عنه بأسلوب وكلام خاص به إلى قسمين : متصل ومنفصل .

١- الخاص المتصل :

ويراد به - كما ألمحت - اللفظ المخصوص لدلالة العام الذي يتصل به في سياق كلامي واحد ، أو يكون ملابساً له حال النطق به .

وبتعبير آخر :

المخصوص المتصل : هو القرينة التي يعتمد عليها المتكلِّم في تضييق دائرة دلالة العموم إلى ما عدا الخاص .

وهذه القرينة :

- قد تكون لفظية متصلة بالعام في سياق كلامي واحد .

- وقد تكون حالية ملابسة ومصاحبة لكلام المتكلِّم عند تكلُّمه بالعام .

ومثال القرينة اللفظية :

« إنَّ الإِنْسَانَ الَّذِي خَسَرَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّابِرِ ».

« حَرَّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنْزِيرِ وَمَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمَنْخَنَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمَعْرِدَةُ وَالنَّطِيقَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ ... فَعَنِ اضْطُرَرٍ فِي مُخْمَصَةِ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِأَثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ».

« إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنْزِيرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَرَ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمٌ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ».

ففي الآية الأولى :

(الإنسان) هو العام.

و (إلا) أداة التخصيص.

و (الذين آمنوا .. الخ) هو الخاص.

ومعنى هذا المخصوص متصلًا بالعام ضيق في دائرة شاملة دلالة العام لجميع أفراده ، وذلك بقصره على ما عدا الخاص.

فالعام من البداية لا ظهور له إلا فيما عدا الخاص ، وذلك بسبب اتصال الخاص به.

ويرجع هذا إلى أنَّ الكلام لا ينعقد له ظهور في المعنى المقصود للمتكلَّم في رأي العرف إلا بعد تماميته وفراغ المتكلَّم منه.

فوجود الخاص متصلًا بالعام هو الذي منع من شمول العام لجميع أفراده ، وقصره على ما عدا الخاص.

وهكذا الشأن في الآيتين الثانية والثالثة :

فالعام : هو حكم التحرير الشامل لجميع المكلَّفين.

والخاص المتصل : هو المضطر (فمن اضطر).

و حكم التحرير من البداء لم يشمل الخاص الذي هو المضطر ، واقتصر به على من عداه من المكلفين .

و تمثيلاً للقرينة الحالية :

يقول السيد مكي العاملی في (قواعد الاستنباط ^(١)) : « وقد يكون (الخاص) قرينة حالية حافة بالكلام ، يصح أن يعول عليها المتكلّم في تخصيص كلامه العام مثل أن يعرف من حاله أنه يكره إكرام أعدائه من جيرانه فيها إذا قال : (أكرم كل جيرانی) ، فإنّ حالة المذكورة قرينة تخصص العام بغير أعدائه ».

وقد تناول الدكتور حمودة في دراسة المعنى عند الأصوليين ^(٢) القرائن غير اللفظية تعريفاً وتعداداً وتوضيحاً ، معتمدًا في استقاء مادتها من كتابي (المستصفى) للغزالی و (الأحكام) للأمدي ، قال : « تشبه هذه القرائن ما يسمى في نظرية السياق بالشق الاجتماعي ، أو السياق الثقافي والاجتماعي الملابس للنص اللغوي ».

و عددها وبالتالي :

١- الحسن :

ومثل له بقوله تعالى « تدمرك كل شيء بأمر ربها » في قصة الريح التي أرسلت لعاد قوم هود ، فإنها خصّت حسناً بإخراج السماء والأرض وأشياء أخرى كثيرة لم تأت عليها الريح .

٢- العقل :

ومثل له بقوله تعالى : « خالق كل شيء » ، إذ خرج عنه عقلأً ذاته تعالى وصفاته .

.٣٧-٣٩ (٢)

.٤٧٥ (١)

٣- العرف أو العادة :

وقد سُئل إلى قسمين : العرف القولي والعرف العملي.

وعرَف القولي بأنه « نوع من التغيير الدلالي بسبب الاستعمال الشائع ، يسير بالدلالة من الاتساع إلى التضييق غالباً بإطلاق لفظ (الدابة) على دواب الحمل خاصة ، وهي في الأصل لكلّ ما يدبّ على الأرض ». .

ثم قال : « والأصوليون متذمرون على أنه (يعني العرف القولي) يخصّص العام ، لأنّ الشارع إنما يخاطب الناس بما تعارفوه في اللغة ». .

وعرَف العملي بـ « ما جرى عليه عمل الناس ، وتعارفوه في سلوكهم وتصرفاتهم ». .

ثم قال : « وقد تنبأ الأصوليون إلى أنّ هذه العناصر الاجتماعية الخارجة عن النصوص اللغوية الملابة لها تؤثّر في تحديد المعنى ، يقول الغزالى : فعادة الناس تؤثّر في تعريف مرادهم من ألفاظهم حتى إنّ الجالس على المائدة يتطلّب الماء يفهم منه العذب البارد ». .

ثم ذكر خلاف الأصوليين في تخصيص العرف العملي للعمومات الشرعية حيث ذهب الجمهور إلى أنها لا تخصّصها ، وذهب أبو حنيفة إلى أنها تخصّص ، قال : « وهكذا تؤثّر العادة في تخصيص العام من الألفاظ التي يخاطب بها الناس . لكنّ ، هل تؤثّر هذه العادة العملية أو العرف العملي في تخصيص عموم ألفاظ الشارع ؟

يدّهب جمهور الأصوليين إلى أنها لا تؤثّر في تغيير خطاب الشارع ، فلا يعمل بها في تخصيص عموم ألفاظه ، خلافاً لأبي حنيفة ». .

٤- الإجماع :

قال : « يبدو أنه لا خلاف بين الأصوليين في جواز تخصيص القرآن والستة بالإجماع .

ومثاله : إن إجماع الأمة خصّ آية القذف بتصنيف الجلد في حق العبد والأمة».

هذا ما أفاده الدكتور حمودة باختصار وتصريف ، ولكن يلاحظ عليه إدراجه العقل والإجماع ضمن قائمة القرائن ، وهما - في واقعهما - دليلان من أدلة التخصيص ومصدراً من مصادره كما سيأتي . فالقرائن الحالية - على أساس منه ، هي : الحسن والعرف .

٢- الخاص المنفصل :

ويراد به المخصوص لدلالة العام المستقل عنه في كلام آخر ، أي أنه لا يذكر في سياق الكلام المشتمل على العام ، وإنما يذكر في كلام آخر منفصل ومستقل عنه . أو قل : هو قرينة - أيضاً - على إرادة ما عدا الخاص من أفراد العام ، لكنها قرينة منفصلة عن العام غير مصاحبة له .

ومن هذا تبيّن الفرق بين الخاص المتصل والخاص المنفصل ، وهو أن العام مع الخاص المتصل من البدء لا ينعقد له ظهور إلا في من عدا الخاص .

ويعكسه العام مع الخاص المنفصل فإنه ينعقد له ظهور في العموم بشموله لجميع أفراده ، ولكن بمجيء الخاص بعد ذلك يقول - كما يقول الأصوليون - تعارض بين دلالة العام على العموم ودلالة الخاص على الخصوص التي تمنع من حمل العام على العموم .

ولأن دلالة الخاص أقوى من دلالة العام ، وذلك لأنّ الخاص قد يكون نصاً في معناه ، ومن المفروغ منه أن النص عند تعارضه مع الظاهر يقدم على الظاهر ، وقد يكون الخاص ظاهراً في معناه ، ولكنه بالمقارنة مع ظهور العام في معناه يعتبر ظهور الخاص عرفاً أقوى وأظهر من ظهور العام ، لأنّ الخاص قرينة ، ودلالة القرينة ، في نظر العرف أقوى من دلالة ذي القرينة ، ومن المفروغ منه أيضاً أنه عند تعارض الأظهر والظاهر يقدم الأظهر لأنّه أقوى دلالة .

ومثاله :

قوله تعالى : « من بعد وصيّة يوصي بها » ، وهو عامٌ قرآنٌ خصّصته السنة الشريفة في مثل ما روي (في الرجل يعطي الشيء من ماله في مرضه ؟ قال : إن أباً فهُو جائز ، وإن أوصى فهو من الثالث).

وهذا التقسيم للخاص هو التقسيم الموجود والمعروف أيضاً في أصول الفقه السنّي ، مع اختلاف في التسمية عند الأحناف حيث يطلقون على المخصوص المتصل اسم (القصر) وعلى المخصوص المتفصل اسم (النسخ) (١).

■ التخصيص :

كلمة (التخصيص) من المصطلحات المشتركة بين أكثر من حقل معرفي فهي :

- « عند النّحّاة (تعني) تقليل الاشتراك العاصل في النّكرات .
وذلك يكون - غالباً - بواسطة الوصف أو الإضافة نحو (رأيت رجلاً عالماً) و
(لبست خاتم ذهب) .

- وفي عرف أهل المعاني : هو القصر ، وهو : تخصيص شيء بأمر .
وذلك يكون بواسطة أداة حصر نحو (لَا إِلَهَ إِلَّا الله) ، أو تقديم ما حقّه التأخير
نحو (إِيّاك نعبد) ... » - محـيط المحـيط ، مـادة : خـصـص - .

- وفي أصول الفقه : التخصيص هو : التضييق في شمولية دلالة العام .
أو قل : هو قصر العام على بعض أفراده .

و ظاهره التضييق في الدلالة من حيث الاستعمال الاجتماعي أوسع بكثير من
ظاهرة توسيع المعنى ، فعن العالم اللغوي برييل : « إنَّ التغيير الطبيعي للدلالة
يكون من الآتساع إلى التضييق .

(١) - انظر : الدلالة اللغوية عند العرب - ص ٣٥ .

أما الطريق المضاد - وهو توسيع المعنى - فإنه يوجد بدرجة قليلة ، وحيثما وجد فهو مرتبط بأحداث تاريخية^(١).

وهذا يعني أن ظاهرة التطور الدلالي في تضييق دائرة الدلالة ظاهرة لغوية اجتماعية عامة منتشرة.

وفي مجال المقارنة بين الفكر اللغوي والفكر الأصولي في حدود تعريف هذه الظاهرة يقول الدكتور عبدالكريم مجاهد في كتابه (الدلالة اللغوية عند العرب) تحت عنوان (تخصيص العام)^(٢) :

وتخصيص العام وهو المسمى عند اللغويين تضييق المعنى ، ويقصدون به (خروج الكلمة عن معنى عام إلى معنى خاص ، بحيث يصبح مدلول الكلمة مقصوراً على أشياء تقل في عددها عما كانت تدل عليه الكلمة في الأصل إلى حد ملحوظ)^(٣).

ويعتبرون هذا الأمر تطوراً للدلالة للفظ كتوسيع المعنى وانتقاله.

وتوسيع المعنى أندر من تضييقه فـ « من الملاحظ أن التطور من الاتساع إلى التضييق هو التطور الطبيعي لتاريخ اللغة.

وهذا ما ذهب إليه الأصوليون من قبل في تحديد الدلالة ، ويفسر في قولهم المشهور (ما من عام إلا ويتختل فيه التخصيص) .

أما الطريق المضاد - وهو توسيع المعنى - فإنه يوجد بدرجة قليلة ، وحيثما

(١)- دراسة المعنى عند الأصوليين ص ٢٢ نقلأعن:

a. s. Diamond The history and origin of language. P. 175.

(٢)- ص ٣٤-٣٥.

(٣)- نقلأعن الدكتور مراد كامل : دلالة الألفاظ العربية وتطورها ، معهد - الدراسات العربية العالية ، القاهرة ١٩٦٢ م ص ٢٥.

وجد فهو مرتبط بأحداث تاريخية^(١).

والتقابل بين العموم والخصوص تقابل الملكة وعدتها ، ذلك أن التخصيص لا يدخل إلا الشيء الذي له صفة الشمولية.

وإلى هذا يلمح الأمدي في (الأحكام^(٢)) بقوله : «إِذْ عُرِفَ مَعْنَى تَخْصِيصِ الْعُوْمَ فَاعْلَمَ أَنَّ كُلَّ خَطَابٍ لَا يَتَصَوَّرُ فِيهِ مَعْنَى الشُّمُولِ، كَوْلَهُ لَأَبِي بَرْدَةَ : (تَجَزَّئُكَ وَلَا تَجَزِّئُ أَحَدًا بَعْدَكَ)».

فلا يتصور تخصيصه ، لأن التخصيص على ما عرف : صرف اللفظ عن جهة العموم إلى جهة الخصوص ، وما لا عموم له لا يتصور فيه هذا الصرف.

وأما ما يتصور فيه الشمول والعموم فيتصور فيه التخصيص ، وسواء كان خطاباً أو لم يكن خطاباً كالعلة الشاملة ، لإمكان صرفه عن جهة عمومه إلى جهة خصوصه».

■ أساليب التخصيص:

يراد بها الأساليب اللغوية لتركيب جملة العام المخصص بالخاص المتصل.

وأعلى عدد لهذه الأساليب وصل إليه بعضهم هو خمسة أساليب ، وهي :

- ١ - الاستثناء.
- ٢ - الشرط.
- ٣ - الصفة.
- ٤ - الغاية.
- ٥ - البدل.

(١)- نقلأً عن الدكتور السيد أحمد عبد الغفار : التصور اللغوي عند الأصوليين رسالة ماجستير كلية الآداب - جامعة الاسكندرية من ١١٠٠ وفي طبعتها الأولى من ٩٦، نقلأً عن :

A. S. Diamond: The history and origin of language. p. 175.

(٢)- ٤١٠ - ٤٠٩ / ٢

وقد ذكر السيد المرتضى في (الذرية) أسلوبين من هذه الخمسة وهما : الاستثناء والتقييد بالصفة ، وناتش في ثالث وهو الشرط.

قال : « فصل في ذكر جمل الأدلة التي يعلم بها خصوص العموم : إعلم أنَّ الأدلة الدالة على التخصيص على ضربين : متصل بالكلام ومنفصل عنه .

والمتصل قد يكون استثناء أو تقييداً بصفة .

وقد ألحَّ الحق قوم بذلك الشرط ، وهذا غلط ، لأنَّ الشرط لا يؤثر في زيادة ولا نقصان » .

وذكر الأمدي في (الأحكام^(١)) أربعة منها ، قال : « في الأدلة المتصلة ، وهي أربعة أنواع : الاستثناء والشرط والصفة والغاية ». .

وببيانات ودلائل هذه الأساليب الخمسة هي :

(الاستثناء) :

نحو قوله تعالى : « ومن يفعل ذلك يلق آثاماً . يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيها مهاناً ، إلا من تاب ». .

وقوله : « كل شيء هالك إلا وجهه ». .

وقوله : « من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ». .

ويعرف الأمدي في (الأحكام^(٢)) الاستثناء الأصولي بأنه « عبارة عن لفظ متصل بجملة ، لا يستقل بنفسه ، « إلَّا بحرف (إلا) أو (إحدى) أخواتها على أنَّ مدلوله غير مراد مما اتصل به ، ليس بشرط ولا صفة ولا غاية ». .

ووقع الخلاف بين الأصوليين في الاستثناء بمعنىه الأصولي : هل يختص بالاستثناء المتصل ، وهو الذي يكون فيه المستثنى من جنس المستثنى منه ،

والذي عَرَفَ عنه الأمدي في (الأحكام^(١)) بالاستثناء من الجنس.

أو أنه يعم حَقَّ الاستثناء المنقطع ، وهو الذي يكون فيه المستثنى من غير جنس المستثنى منه ، والمعبر عنه في (أحكام الأمدي) بالاستثناء من غير الجنس.

أو قل : إِنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي صَحَّةِ الْاسْتِثْنَاءِ مِنْ غَيْرِ الْجَنْسِ ، يَقُولُ الْأَمْدِيُ فِي (الأحكام^(٢)) : «اختلف العلماء في صحة الاستثناء من غير الجنس :

فجَوَزَهُ أَصْحَابُ أَبِي حَنِيفَةَ، وَمَالِكَ، وَالْقَاضِيِّ أَبْوَ بَكْرٍ، وَجَمَاعَةُ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ وَالنَّحَاةِ.

وَمِنْهُمُ الْأَكْثَرُونَ».

وفي (التصوّر اللغوي عند الأصوليين^(٣)) : «ذهب بعض الأصوليين إلى صحة الاستثناء المنقطع ، ولكن بالنظر إلى ما يقع من الاشتراك في المعنى بينهما ، كما قال الشافعي : إنَّهُ لَوْ قَالَ الْقَاتِلُ : (لَفَلَانَ عَلَيَّ مَائَةٌ دَرْهَمٌ إِلَّا شُوبَا) فَإِنَّهُ يَصْحَّ ، وَيَكُونُ مَعْنَاهُ (إِلَّا قِيمَةُ التَّوْبَةِ) لَا شَرَاكَهُمَا فِي ثَبَوتِ صَفَةِ القيمةِ لِهِمَا ، وَكَمَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي اسْتِثْنَاءِ الْمُكَلِّمِ مِنَ الْمُوزُونِ وَبِالْعَكْسِ».

وقد أطّال الأمدي في كتابه (الأحكام في أصول الأحكام) في تبيان وجوه القول في المسألة وحجج القوم نفاةً وثبتين ، وفي مناقشتها إبراماً ونقضاً.

ورأى أنَّ المسألة لا تتحمّل أكثر من أن يقال فيها : إنَّ هذَا اللُّونَ مِنَ التَّعْبِيرِ يَرْجِعُ فِي صَحَّتِهِ وَصَحَّةِ الْأَخْذِ بِهِ وَالْاعْتِمَادِ عَلَيْهِ إِلَى الْمُتَعَارِفِ عَلَيْهِ فِي الْمَجَامِعِ ، فَفِي بَعْضِ الْمَجَامِعِ لَا يَوْجِدُ شَيْءًا مِنْ هَذَا التَّعْبِيرِ ، وَفِي مَجَامِعٍ أُخْرَى يَوْجِدُ شَيْءًا مِنْهُ مَعَ الْاِخْتِلَافِ فِي لُونِ الصِّياغَةِ مِنْ مَجَامِعٍ لَآخِرَ.

.٤٢٤-٤٢٥/ص(٢)

.٤١٩/ص(١)

.٨٥/ص(٢)

ومجال الإفتقار لهذا هو المعاملات والمرافعات.

أما في النصوص الصادرة في عصر التشريع فحسابها حساب ما كان متعارفاً عليه اجتماعياً آنذاك لأنّ المشرع المقدس لم يبتدع له طريقة خاصة في عبائزه الشرعية.

والطريق إلى هذا هو دراسة اللغة الاجتماعية لذلك العصر في تركيباتها ودلالاتها.

- الاستثناء بعد جمل متعددة:

ومن المسائل التي أثيرت هنا مسألة (تعقب الاستثناء لجمل متعددة) وذلك لأنّه « قد ترد عمومات متعددة في كلام واحد ثم يتعقبها استثناء في آخرها فيشك حينئذ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل .

مثاله : قوله تعالى : « **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهِيدٍ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدًا وَلَا تَقْبِلُوهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا** **أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا** ».

فإنه يحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط وهو فسق هؤلاء.

ويحتمل أن يكون استثناء منه ومن الحكم بعدم قبول شهادتهم والحكم بجلدهم الثاني »^(١).

ونذكر الأمدي ثلاثة آراء في المسألة ، قال : « **الجمل المتعاقبة بالواو إذا تعقبها الاستثناء** رجع :

- إلى جميعها عند أصحاب الشافعى عليهم السلام.

- وإلى الجملة الأخيرة عند أصحاب أبي حنيفة.

- وقال القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري وجماعة من المعتزلة : إن كان

الشروع في الجملة الثانية إضراباً عن الأولى، ولا يضرر فيها شيء مماثلاً في الأولى، فالاستثناء مختص بالجملة الأخيرة ، لأنّ الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة الأولى ، مع استقلالها بنفسها إلى غيرها، إلا وقد تمّ مقصوده منها»^(١).
وعدها شيخنا المظفر أربعة آراء ، قال : « وخالف العلماء في ذلك على أربعة أقوال :

- ١ - ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة.
- ٢ - ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل.
- ٣ - عدم ظهوره في واحد منها ، وإن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقناً على كلّ حال.

٤ - التفصيل :

- بين ما إذا كان الموضوع واحداً للجمل المتعاقبة لم يتكرّر ذكره ، وقد ذكر في صدر الكلام مثل قوله : (أحسن إلى الناس واحترمهم واقض حواتهم إلّا الفاسقين).

- وبين ما إذا كان الموضوع متكرراً ذكره لكلّ جملة كالأية الكريمة المتقدمة ، وإن كان الموضوع في المعنى واحداً في الجميع .

فإن كان من قبيل الأول فهو ظاهر في الرجوع إلى الجميع ، لأنّ الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم ، والموضوع لم يذكر إلّا في صدر الكلام فقط ، فلا بدّ من رجوع الاستثناء إليه ، فيرجع إلى الجميع .

وإن كان من قبيل الثاني فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة ، لأنّ الموضوع قد ذكر فيها مستقلاً فقد أخذ الاستثناء محلّه »^(٢) .

(١) - الأحكام ٤٣٨/٢ ، وأنظر : المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ١/٤٥-٤٨.

(٢) - أصول الفقه ١/٤٢.

ثم رجح الرأي الرابع ، قال : « وهذا القول الرابع : هو أرجح الأقوال ، وبه يكون الجمع بين كلمات العلماء .

فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخيرة ، فلعله كان ناظراً إلى مثل الآية المباركة التي تكرر فيها الموضوع .

ومن ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع ، فلعله كان ناظراً إلى الجمل التي لم يذكر فيها الموضوع إلا في صدر الكلام ». .

وذهب الشريف المرتضى إلى أن رجوع الاستثناء إلى كل واحدة من الجمل التي تعقبها هو من نوع المشترك اللغطي الذي يحتاج في تعين المراد منه إلى القرينة المعينة ، قال في (الذرية) : « والذى أذهب إليه أن الاستثناء إذا تعقب جملة ويصح رجوعه إلى كل واحدة منها لو إنفردت ، فالواجب تجويز رجوعه إلى جميع الجمل كما قال الشافعى ، وتجوير رجوعه إلى ما يليه على ما قال أبو حنيفة ، وأن لا يقطع على ذلك إلا بدليل منفصل أو عادة أو أماراة .

وفي الجملة : لا يجوز القطع على ذلك لشيء يرجع إلى اللفظ .

والذى يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن القائل إذا قال لغيره (اضرب غلmanni والق أصدقائي إلا واحداً) يجوز أن يستفهمه المخاطب : هل أردت استثناء الواحد من جملتين أو من جملة واحدة ؟

والاستفهام لا يحسن إلا مع احتمال اللفظ واشتراكه .

وإلى هذا أشار الإمامي في (الأحكام^(١)) بقوله : « وذهب المرتضى من الشيعة إلى القول بالإشتراك ». .

ثم ذكر أعني الإمامي) رأيا آخر قال : « وذهب القاضي أبو بكر والفرزالي وجماعة من الأصحاب إلى الوقف ». .

والذي يظهر من الغزالي في (المستصفى^(١)) الميل إلى الوقف ، قال : « حجّة الواقعية (يعني القائلين بالوقف) أنه إذا بطل التعميم والتخصيص لأنَّ كلَّ واحد تحكم ، ورأينا العرب تستعمل كلَّ واحد منها ، ولا يمكن الحكم بأنَّ أحدهما حقيقة والآخر مجاز فيجب التوقف لا محالة ، إلا أنْ يثبت نقل متواتر من أهل اللغة أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ، وهذا هو الأحقّ .

وإن لم يكن بدَّ من رفع التوقف فمذهب المعممين أولى ، لأنَّ الواو ظاهرة في العطف ، وذلك يوجب نوعاً من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه ، لكن الواو محتمل أيضاً للابتداء كقوله تعالى « لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى » ، قوله عزَّوجلَّ : « فإن يشأ الله يختم على قلبك ويمنع الله الباطل ».

والذى يدلُّ على أنَّ التوقف أولى أنه ورد في القرآن الأقسام كلُّها من الشمول والاقتصار على الأخير والرجوع إلى بعض الجمل السابقة ، كقوله تعالى « فاجلدوهem ثمانين جلة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون ، إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فانَّ الله غفور رحيم » فقوله تعالى (إلا الذين تابوا) لا يرجع إلى الجلد ، ويرجع إلى الفسق ، وهل يرجع إلى الشهادة؟ فيه خلاف.

وقوله تعالى : « فتحرر رقبة مؤمنة وديمة مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا » ، يرجع إلى الأخير ، وهو الديمة ، لأنَّ التصديق لا يؤثُّر في الإعتاق .

وقوله تعالى : « فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أوكسوتهم أو تحرر رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام » فقوله (فمن لم يجد) يرجع إلى الخصال الثلاثة .

وقوله تعالى : « وإذا جاءهم أمر من الأمان أو الخوف أذاعوا به ولو رذوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولو لا فضل الله عليكم

ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً)، فهذا يبعد حمله على الذي يليه لأنّه يؤدّي إلى أنّ لا يتبع الشيطان بعض من لم يشلمه فضل الله ورحمته، فقيل: إنّه محمول على قوله: (لعلّه الذين يستبطونه منهم إلا قليلاً) لتصير وإهمال وغلط، وقيل: إنّه يرجع إلى قوله: (أذاعوا به)، ولا يبعد أن يرجع إلى الأخير، ومعناه: لولا فضل الله عليكم ورحمته بيعثة محمد ﷺ لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً».

ويسلّمنا ما ذكره الغزالى من الاختلاف في دلالات هذه النصوص التي ذكرها بسبب القرائن المصاحبة لها مقالاً أو حالاً إلى أنّ الوقف هو الأرجح، بمعنى محاولة إلتماس القرينة، وعلى هدى منها تقرّر دلالة النص.

ولعلّه هذا هو الذي عناه السيد المرتضى، ولكنّه عبر عنه بالاشراك تسامحاً.

(الشرط):

أشهر تعريف للشرط التعريف الفلسفى القائل بأنّه الذي يلزم عند إنتفاء المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط.

ومنه شاعت على ألسنة القوم العبارة المعروفة: (المشروط عدم عند عدم شرطه).

يقول الغزالى في (المستصفى^(١)): «إعلم أنّ الشرط عبارة عمّا لا يوجد المشرط مع عدمه، لكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده».

والفرق بين علاقة المعلول بالعلة وعلاقة المشرط بالشرط هو أنّ المعلول يلزم من وجوده وجود العلة، ومن عدمه عدمها.

بينما لا يلزم من وجود الشرط وجود المشرط ، ولكن يلزم من عدمه ، عدمه. وللشرط - كما هو معلوم - أدوات تقوم بوظيفة التعليق بين الشرط والمشرط.

وتنقسم هذه الأدوات إلى أسماء وحروف :

والحرف هو (إن) مكسورة الهمزة ساكنة النون.

أما الأسماء فكثيرة ، منها : من ، ما ، مهما ، حيثما ، أيّـما ، إذ ما ، الخ.

«وأم هذه الصيغ (إن) لأنّـها حرف وما عدّـها من أدوات الشرط أسماء ، والأصل في إفادـة المعانـي للأسمـاء إنـما هي العـروـف ، ولأنـها تستـعمل في جـمـيع صـورـ الشـرـطـ بـخـلـافـ أـخـواـتـهـ فـاـنـ كـلـ وـاحـدـةـ مـنـهـاـ تـخـصـ بـسـعـنـىـ لـاـ تـجـريـ فـيـ غـيـرـهـ ، فـ(ـمـنـ)ـ لـمـ يـعـقـلـ وـ(ـمـاـ)ـ لـمـاـ لـمـاـ لـابـدـ مـنـ وـقـوعـهـ ، كـتـولـكـ : (ـإـذـاـ حـمـرـ الـبـرـ فـاتـناـ)ـ وـنـحـوـ ذـلـكـ»^(١).

كان الإستثناء - فيما تقدّم من أمثلته - يختص بالشخص بالفرد ، بينما الشرط يختص بتخصيص الأحوال.

يقول الشريف المرتضى في (الذرية) : (إعلم أن الشرط - وإن لم يكن مؤثراً في نقصان تعدد المشروط كالإستثناء - فإنه يخصّص المشروط من وجه آخر ، لأنّـه إذا قال : (اضرب القوم إن دخلوا الدار) ، فالشرط لا يؤثّـرـ في تقليل عدد القوم ، وإنـماـ يـخـصـ الضـربـ بـهـذـاـ الـحـالـ لـأـنـهـ لـوـ أـطـلـقـ لـتـناـوـلـ الـأـمـرـ بـالـضـربـ عـلـىـ كـلـ حـالـ فـتـخـصـ بـالـشـرـطـ) .

ومن أمثلته :

- قوله تعالى : « وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغانط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً ».

- قوله تعالى : « والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماساً ذلكم توعلون به والله بما تعملون خبير. فمن لم يجد فصيام شهرين

متتابعين من قبل أن يتماساً فـمـن لم يستطع فـإـطـاعـام سـتـيـن مـسـكـيـنـاـ».

وقوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً لوصيـة للوالدين والأقربين ».

- وقوله تعالى : « ولـكـم نـصـف ما تـرـك أـزـوـاجـكـم إـن لـم يـكـن لـهـنـ ولـدـ».

فـ« المـتـبـادـر دون الشـرـط أـنـ الـأـزـوـاج لـهـم نـصـف ما تـرـكـت زـوـجـاتـهـمـ في جـمـيع الأـحـوـالـ ، ولكن قولـهـ تـعـالـى (إـن لـم يـكـن (لـهـنـ ولـدـ) شـرـطـ خـصـصـ العـمـومـ ، أـيـ يـسـتـحـقـ الـأـزـوـاجـ نـصـفـ الـمـيرـاثـ فـيـ حـالـةـ وـاحـدـةـ وـهـيـ إـن لـم تـرـكـ الـزـوـجـةـ ولـدـاـ»^(١).

- وقولـهـ تـعـالـى : « وإن أـرـدـتـمـ أـيـهـاـ الـآـبـاءـ أـنـ تـعـيـيـنـاـ الـأـوـلـادـكـمـ مـرـاضـعـ غـيـرـ الـأـمـهـاـتـ فـلـاـ مـانـعـ مـنـ ذـلـكـ إـذـاـ آـتـيـمـوـهـنـ أـجـرـتـهـنـ بـالـمـعـرـوفـ عـنـ طـيـبـ نـفـسـ».

فلـفـظـ (الـجـنـاحـ)ـ وـهـوـ الـإـثـمـ عـامـ لـأـنـ نـكـرـةـ فـيـ سـيـاقـ النـفـيـ ، ولكنـ هـذـاـ النـفـيـ مـشـرـوطـ بـشـرـطـ وـهـوـ تـسـلـيمـهـنـ أـجـرـتـهـنـ بـالـمـعـرـوفـ ، فـلـاـ إـثـمـ عـلـيـكـمـ فـيـ حـالـةـ وـاحـدـةـ ، وـهـيـ تـسـلـيمـ الـأـجـرـ ، فـجـاءـ الشـرـطـ هـنـاـ مـخـصـصـاـ لـلـفـظـ الـعـامـ»^(٢).

: (الـصـفـةـ)

(وـمـنـ أـمـثـلـةـ تـخـصـيـصـ الـعـامـ بـالـصـفـةـ :

- قولهـ تـعـالـى : « وـمـنـ قـتـلـ مـؤـمـنـاـ خـطـأـ لـتـحـرـيـرـ رـقـبـةـ مـؤـمـنـةـ وـدـيـةـ مـسـلـمـةـ إـلـىـ أـهـلـهـ».

فـ(رـقـبـةـ)ـ لـفـظـ عـامـ خـصـصـ بـالـصـفـةـ وـهـيـ (مـؤـمـنـةـ).

- قولهـ تـعـالـى : « حـرـمـتـ عـلـيـكـمـ أـمـهـاـتـكـمـ ... وـرـبـائـبـكـمـ الـلـاتـيـ فـيـ حـجـورـكـمـ مـنـ نـسـائـكـمـ الـلـاتـيـ دـخـلـتـمـ بـهـنـ».

(٢)ـ التـصـوـرـ الـلـغـوـيـ عـنـ الـأـصـوـلـيـنـ / ٨٧ـ .

(١)ـ الدـلـالـةـ الـلـغـوـيـةـ عـنـ الـعـربـ / ٣٦ـ .

«فالربائب والنساء لفظان عامّان خصص كلّ منها بالوصف التالي له».

- قوله تعالى : « وَمَنْ لَمْ يُسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يُنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ فَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانَكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمَنَاتِ ». .

«ان لفظ (فتيات) عام قد خصص بصفة وهي (المؤمنات) ..».

فالصفة في التخصيص تجري مجرى الاستثناء والشرط في الإخراج من حكم العام.

(الغاية) :

يقول السيد المرتضى : «والغاية تجري في المعنى (يعني التخصيص) مجرى الشرط ، قوله تعالى : « وَلَا تَقْرِبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرُنَّ » معناه (إلا أن يطهرن)، فإن طهرن فأقربوهنّ.

وكذلك قوله تعالى : « حَتَّىٰ يَعْطُوا الْجُزْيَةَ عَنْ يَدِهِمْ صَاغِرُونَ » ... ».

ومن أمثلته أيضاً :

- قوله تعالى : « وَكُلُوا وَاشْرِبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخِيطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخِيطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ». .

(البدل) :

ويريدون به (بدل البعض من الكل) ، ومثواه بقوله تعالى : « وَلَهُ عَلَى النَّاسِ حِجَّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا » ، فقد خصص البدل المذكور في الآية الكريمة وهو قوله (من استطاع) عموم لفظ (الناس).

وجريانه في التخصيص جريان سوابقه.

وفي النهاية لابد من القول بأن ما ذكره الأصوليون من أساليب التخصيص في اللغة العربية (الاستثناء والشرط والصفة والغاية والبدل) هي الأساليب المعقّدة. أما من حيث مطلق التعبير فـ أي كلام يشتمل على ما يفيد العموم وما يفيد

الإخراج من حكم ذلك العموم يعتدّ - أصولياً - كلاماً مختصّاً ويدخل في دائرة التخصيص.

وهذا مثل ما جاء في القرآن الكريم من قوله تعالى : «**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانِّي** * **وَيَبْقَى**
وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ» .

فلفظ (كل) - في الآية الكريمة - عام ، وجملة (يبقى) خاصّ لأنّه إخراج من حكم ذلك العام وهو الفناء ، فإنّك تستطيع أن تقول : (كل من عليها فان إلا وجه ربك) ، والمعنى المقصود - كما هو - لم يتغيّر ، وهو أنّ حكم الفناء شامل لكل من عليها إلا الذات المقدّسة فإنّها لا تفني .

■ مصادر التخصيص :

أشرت في أول موضوعنا هذا (العام والخاص) إلى أنّ ظاهري التعميم والتخصيص هما من الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة ، التي شملت لغات البشر على اختلاف مجتمعاتهم لارتباطها بطبيعة حياتهم الاجتماعية على تنوع شؤونها فكرية وغير فكرية .

ثمّ قمت بتعريف ألفاظ العموم في اللغة العربية التماساً لوجود الظاهرة في لغتنا ، ولأنّنا نتعامل في فقها مع النصوص الشرعية من آيات وأحاديث ومؤثرات - وهي بلساننا العربي المبين - منطلقين إلى ذلك من معطيات أصول الفقه .

ومن بعد ذلك قمت بتعريف أساليب التخصيص في اللغة العربية بغية معرفة نصوص التخصيص الشرعية من خلال تطبيقات هذه الأساليب .

والآن جاء دور محاولة تعرّفنا مصدر المدد الفكري الذي تستقي منه مادة التخصيص الشرعية من خلال استقراء الأصوليين للشرعيات لمعرفة أنّ العام المختص الذي نريد استنباط الحكم الشرعي منه هو من الشرعيات وأنّه مأخوذ من دليل شرعي يحتجّ به ، ويستنبط منه .

ومن هنا عنون الأصوليون هذه المسألة بعنوان (أدلة التخصيص) لأنّها ترجع

إلى أدلة الفقه : الكتاب والسنّة والإجماع والعقل ، وهي - في الوقت نفسه - تسمى مصادر الفقه.

والمقصود من بحث هذه المسألة معرفة أنّ مادة التخصيص شرعية ليصحّ لنا التعامل معها في مجال الاستنباط .

وتبيّنا أنّ المراد بالمصادر - هنا - هي : الكتاب والسنّة والإجماع والعقل .

وذكر الشيخ المفيد منها ثلاثة : القرآن والسنّة الثابتة (القطعية) والعقل ، قال في مختصره^(١) : « وليس يختص العلوم إلّا دليل العقل والقرآن والسنّة الثابتة .

فأمّا القياس والرأي (يعني إجتهاد الرأي) ، فإنّهما عندنا في الشريعة ساقطان لا يشّرّان علمًا ، ولا يخّصان عامّا ، ولا يعمّمان خاصًّا ، ولا يدلّان على حقيقة .

ولا يجوز تخصيص العام بخبر الواحد ، لأنّه لا يوجب علمًا ، ولا عملاً ، وإنّما يختصّ من الأخبار ما انقطع العذر لصحته عن النبي ﷺ وعن أحد الأئمة » .

وفي (الذرية) : نوع المرتضى أدلة التخصيص إلى :

١ - عقلية .

٢ - وسمعيّة .

وتقسم السمعية إلى :

أ - ما يفيد العلم .

ب - وما يفيد الظنّ .

قال : « فأمّا المخصوص فقد يكون دليلاً عقلياً وقد يكون سمعياً . والسمعي ينقسم إلى ما يوجب العلم وإلى ما يوجب الظنّ كالقياس وأخبار الآحاد .

وليس يخرج عن هذه الجملة شيء من المخصوصات » .

ثم فصلها بقوله : « اعلم أن تخصيص العموم بكل دليل أوجب العلم من عقل وكتاب وسنة مقطوع عليها وإجماع .

ولا شبهة فيه ولا خلاف من محقق في مثله لأن القاطع إذا دل على ضد حكم العام ، ولم يجز تناقض الأدلة ، فلابد من سلامه الدليلين ، ولا يسلمان إلا بتخصيص ظاهر العموم ». .

ثم أعطى القاعدة العامة فقال : « وجملة القول في هذا الباب : ان كل شيء هو حجّة في نفسه لا بد من تخصيص العموم به ». .

(القرآن) :

أ - تخصيص القرآن بالقرآن :

لا خلاف في وقوع تخصيص الكتاب بالكتاب ، ومشروعية الإحتجاج به والإستناد إليه .

قال المحقق الحلبي في (المعارج) (١) : « تخصيص الكتاب بالكتاب جائز ، ك قوله تعالى : « فإذا لقيتم الذين كفروا فضربوا الرقاب » ثم قال (تعالى) في موضوع آخر : « حتى يعطوا الجزية عن يد » ... » .

وقال العلامة الحلبي في (المبادي) (٢) : « تخصيص الكتاب بالكتاب ، وهو جائز - خلافاً للظاهرية - ك قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » مع قوله : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » ... » .

ومن أمثلته أيضاً : قوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة » ، فإنّه عام يشمل بحكمه وهو الجلد جميع الذين يقدّرون المحصنات ولم يأتوا بأربعة شهداء ، ولكنّه خصّص بقوله تعالى : « والذين يرمون أزواجاهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات

بالت...»، وهو مثال للخاص المنفصل.

ومثال الخاص المتصل : قوله تعالى : «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خَسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا...» ، فلفظ (الإنسان) عام شامل بحكمه وهو (الخسران) جميع أفراده ، ولكنه خصّص بقوله تعالى : «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا».

ب - تخصيص القرآن بالسنة القطعية :

يريدون بالسنة القطعية - هنا - الحديث المتواتر ، والحديث المقترب بما يفيد القطع بصدره عن المعصوم .

وكذلك لا خلاف بينهم في جواز تخصيص الكتاب بالسنة القطعية وصحّة الاحتجاج به .

قال السيد المرتضى في (الذرية) : «وأَمَّا تخصيص الكتاب بالسنة (يعني بها القطعية) فلا خلاف فيه (يعني بين أصحابنا الإمامية) ، وقد وقع كثير منه ، لأنّه تعالى قال : «يُوصِّيكُمُ اللَّهُ فِي أُولَادِكُمْ لِذِكْرِ مُثْلِ حَظِّ الْأَنْثِيَّنَ» ، وخصّص عموم هذا الظاهر قوله ﷺ : (لا يرث القاتل) و(لا يتوارث أهل متین) ...».

وفي (المعارج)^(١) يقول المحقق : «وكذلك تخصيص الكتاب بالسنة (أي أنه جائز) :

قولاً، كتخصيص آية المواريث «يُوصِّيكُمُ اللَّهُ فِي أُولَادِكُمْ ..» بقوله ﷺ : (قاتل لا يرث).

وفعلاً، كتخصيص آية الجلد «الزنانية والزناني فاجدوا كلّ واحد منهما مائة جلد» بترجمة ﷺ «ما عزّا»^(٢).

(١) - ص ٩٥.

(٢) - هو ماعز بن مالك الأسلمي الأنباري الذي أقر بالزننى فأمر النبي ﷺ بترجمته ، الذي اعتبر سنة فعلية.

أنظر قصته في كتاب (الروضۃ البهیۃ في شرح اللمعۃ الدمشقیۃ) للشہید الثانی : کتاب القضاء .

وفي (المباديء) يقول العلامة : تخصيصه (يعني الكتاب) بالسنة المتوترة جائز - خلافاً لبعض الشافعية - لقوله عليه السلام : «(القاتل لا يرث) في تخصيص قوله تعالى : «يوصيكم الله في أولادكم» ، وكتخصيص آية الجلد بترجم المحسن».

ج - تخصيص القرآن بخبر الواحد :

وهي من المسائل الخلافية بين الأصوليين وبخاصة القدامى منهم. وفي تعداد أقوال الأصوليين من أهل السنة في هذه المسألة يقول الأمدي في (الأحكام^(١)) : «يجوز تخصيص عموم القرآن بالسنة.

أما إذا كانت السنة متوترة فلم أعرف فيه خلافاً.

وأما إذا كانت السنة من أخبار الآحاد :

- فمذهب الأئمة الأربع جوازه.

- ومن الناس من منع ذلك مطلقاً.

- ومنه من فضل ، وهو لاء اختلوا :

● فذهب عيسى بن أبيان إلى أنه إن كان قد خص بدليل مقطوع به جاز تخصisce بخبر الواحد ، وإلا فلا.

● وذهب الكرجي إلى أنه إن كان قد خص بدليل متصل لا متصل جاز تخصisce بخبر الواحد ، وإلا فلا.

- وذهب القاضي أبو بكر إلى الوقف».

والتعداد نفسه نجده في (القوانين) ولكن بعرض مختصر ، ففيه : «لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ، ولا بالإجماع ، ولا بالغير المتواتر ، ووجهها ظاهر (وهو ثبوت وقوعية الصدور عن المعموم).

واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على أقوال :

- ثالثها : التفصيل ، فيجوز إن خص قبله بدليل قطعي .

- ورابعها : التفصيل أيضاً بتخصيصه بما خص قبل بمنفصل قطعياً كان أو ظنناً .

- وخامسها : التوقف .

ثم قال مؤلفه : « والأظهر الجواز كما هو مذهب أكثر المحققين » .

والقولان الأولان اللذان لم يذكرهما لأنهما يفهمان من التفصيل ، هما : الجواز مطلقاً ، والمنع مطلقاً .

وهذه الأقوال الخمسة في مسألتنا هذه هي أقوال الأصوليين من أهل السنة كما أبان عن ذلك بيان الأمدي المذكور في أعلاه .

أما عند أصحابنا الإمامية فهي قولان : المنع والجواز .

يقول العامل في (المعالم) ^(١) : « لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر .

وأما تخصيصه بخبر الواحد - على تقدير العمل به - فالأقرب جوازه مطلقاً .

وبه قال العلامة وجمع من العامة (يعني أهل السنة) . وحکى المحقق ^{للله} عن الشيخ وجماعة منهم (يعني أهل السنة) إنكاره مطلقاً .

وهو مذهب السيد .

وإنطلق المانعون من منطلقين ، هما :

أ - عدم جواز العمل بخبر الواحد .

على أساس أن ما لا يجوز العمل به لا يجوز التخصيص به .

وهو ظاهر السيد المرتضى ، قال في (الذرية) - بعد تصريحه بالمنع من

تخصيص الكتاب بخبر الواحد - : «والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه : أنَّ الناس بين قائلين :

- ذاهب إلى وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة.

- ونافٍ لذلك.

فكلٌّ من نفي وجوب العمل به في الشرع نفي التخصيص به .
وليس في الأُمّة (من هو) بين نفي العمل به في غير تخصيص ، وبين القول بجواز التخصيص ، فالقول بذلك يدفعه الإجماع ».

ويقول العلامة الحلي في (المباديء^(١)) : «والسيد المرتضى منع من ذلك لأنَّ خبر الواحد ليس بحجَّة عنده» أي أنه لا يجوز العمل به . ويرد هذا بما ذكرنا - في مبحث السنة - من أدله ثبت حجَّة خبر الواحد وصحة الأخذ به والعمل على وفقه ، فلا أرى أية إفادة في الإعادة .

ب- ظرفية طريق خبر الواحد :

ويريدون بذلك أنَّ خبر الواحد مظنون الصدور عن المعصوم فيحتمل فيه الخطأ والكذب ، والقرآن الكريم مقطوع الصدور إذ لا ريب في أنه وحي منزل من الله تعالى ، والمظنون لا يعارض المقطوع ، حتى يصح لنا حمل العام الذي هو الآية القرآنية على الخاص الذي هو خبر الواحد للجمع بينهما جمعاً عرفيَاً.

وهو ظاهر الشيخ المفيد قال في المختصر^(٢) : «لا يجوز تخصيص العام بخبر الواحد لأنَّه لا يوجب علمًا ولا عملاً، وإنما يخصه من الإخبار ما انقطع العذر لصحته عن النبي ﷺ وعن أحد الأئمة عليهما السلام ..».

ورده العلامة الحلي في (المباديء^(٣)) بأنَّ عموم القرآن الكريم وخصوص خبر الواحد «دليلان تعارضاً فيقدم الأخْصَّ جمِعاً بين الدليلين» .

(١)-ص ٣٠ .

(٢)-ص ١٤٣ .

(٣)-ص ١٤٣ .

وهو من الجمع العرفي بين القرينة وذي القرينة بتقديم القرينة على صاحبها. يقول شيخنا المظفر في كتابه (أصول الفقه^(١)) - بما يوضح التعارض والجمع اللذين ذكرهما العلامة مختصرأ - : « لا ريب في أنَّ القرآن الكريم - وإنْ كان قطعى السند - فيه متشابه ومحكم (نص على ذلك القرآن نفسه) ، والمحكم نص وظاهر، والظاهر منه عامٌ ومطلق.

كما لا ريب أيضاً في أنه ورد في كلام النبي ﷺ والأئمة علية السلام ما يخصص كثيراً من عمومات القرآن ، وما يقتد كثيراً من مطلقاته ، وما يقوم قرينة على صرف جملة من ظواهره ، وهذا قطعى لا يشك فيه أحد.

فإنْ كان الخبر قطعى الصدور فلا كلام في ذلك.

وانْ كان غير قطعى الصدور ، وقد قام الدليل القطعى على أنه حجّة شرعاً ، لأنَّه خبر عادل مثلاً ، وكان مضمون الخبر أخص من عموم الآية القرآنية ، فيدور الأمر بين أن نطرح الخبر بمعنى أن نكذب راويه وبين ان نصرف بظاهر القرآن ، لأنَّه لا يمكن التصرف بمضمون الخبر لأنَّه نص أو أظهر ، ولا بسند القرآن لأنَّه قطعى.

ومرجع ذلك إلى الدوران - في الحقيقة - بين مخالفة الظن بصدق الخبر وبين مخالفة الظن بعموم الآية.

أو فقل : يدور الأمر بين طرح دليل حجية الخبر وبين طرح أصالة العموم ، فأي الدليلين أولى بالطرح ؟ وأيهما أولى بالتقديم ؟

فنقول : لا شكَّ أنَّ الخبر صالح لأنَّ يكون قرينة على التصرف في ظاهر الكتاب ، لأنَّه بدلاته ناظر ومسنِّ لظاهر الكتاب بحسب الفرض . وعلى العكس من ظاهر الكتاب ، فإنه غير صالح لرفع اليدين عن دليل حجية

الخبر ، لأنّه لا علاقـة له فيه من هذه الجهة - حسب الفرض - حتـى يكون ناظـراً إلـيـه ومسـرـاً لـه.

فالـخبر لـسانـه لـسانـ المـبـيـن لـلكـتاب ، فيـقـدـم عـلـيـه ، وـلـيـس الـكتـاب بـظـاهـرـه بـصـدـدـ بيان دـلـيلـ حـجـيـةـ الـخـبـرـ حتـىـ يـقـدـم عـلـيـه.

وـإـنـ شـتـتـ قـلـ : إـنـ الـخـبـرـ بـحـسـبـ الفـرـضـ قـرـيـنـةـ عـلـىـ الـكـتابـ ، وـالـأـصـلـ الـجـارـيـ فيـ الـقـرـيـنـةـ - وـهـوـ هـنـاـ أـصـالـةـ عـدـمـ كـذـبـ الـرـاوـيـ - مـقـدـمـ عـلـىـ الـأـصـلـ الـجـارـيـ فـيـ ذـيـ الـقـرـيـنـةـ وـهـوـ هـنـاـ أـصـالـةـ الـعـوـمـ «ـ».

وـعـلـىـ هـذـاـ الرـأـيـ - وـهـوـ جـواـزـ التـخـصـيـصـ مـطـلـقاـ - اـسـتـقـرـتـ كـلـمـةـ الـمـتـأـخـرـينـ وـمـنـ بـعـدـهـمـ إـلـىـ الـمـعـاـصـرـيـنـ مـنـ عـلـمـائـاـنـ الـإـمامـيـةـ ، مـسـتـنـدـيـنـ فـيـ ذـلـكـ إـلـىـ اـسـتـقـراءـ النـصـوصـ فـيـ الـكـتابـ وـالـسـنـةـ الدـالـلـةـ عـلـىـ وـجـودـ ذـلـكـ وـوـفـرـتـهـ ، وـتـطـبـيـقـاتـ الـفـقـهـاءـ فـيـ مـجـالـ الإـسـتـدـلـالـ مـنـذـ عـصـرـ الرـسـالـةـ ، وـهـيـ كـاـشـفـةـ عـنـ رـأـيـهـمـ فـيـ ذـلـكـ.

يـقـولـ الـآـخـونـدـ الـخـرـاسـانـيـ فـيـ (ـالـكـفـاـيـةــ^(١)) : «ـالـحـقـ جـواـزـ تـخـصـيـصـ الـكـتابـ بـخـبـرـ الـواـحـدـ الـمـعـتـبـرـ بـالـخـصـوـصـ ، كـماـ جـازـ بـالـكـتابـ أـوـ بـالـخـبـرـ الـمـتوـاـتـرـ ، أـوـ الـمـحـفـوفـ بـالـقـرـيـنـةـ الـقـطـعـيـةـ مـنـ خـبـرـ الـواـحـدـ ، بـلـ إـرـتـيـابـ ، لـمـاـ هـوـ الواـضـحـ مـنـ سـيـرـ الـأـصـحـابـ عـلـىـ الـعـمـلـ بـأـخـبـارـ الـأـحـادـ فـيـ قـبـالـ عـمـومـاتـ الـكـتابـ إـلـىـ زـمـنـ الـأـئـمـةـ مـلـيـلـاـ»ـ .
واـحـتمـالـ أـنـ يـكـوـنـ ذـلـكـ بـوـاسـطـةـ الـقـرـيـنـةـ وـاضـحـ الـبـطـلـانـ^(٢).

معـ آنـهـ لـوـلـاهـ لـزـمـ إـلـغـاءـ الـخـبـرـ بـالـمـرـءـ أـوـ مـاـ بـحـكـمـهـ (ـأـيـ مـاـ بـحـكـمـ الـإـلـفـاءــ)ـ ، ضـرـورـةـ نـدـرـةـ خـبـرـ لـمـ يـكـنـ عـلـىـ خـلـافـهـ عـمـومـ الـكـتابـ ، لـوـ سـلـمـ وـجـودـ مـاـ لـمـ يـكـنـ ذـلـكـ.

(١) - ٢٣٦ - ٢٣٥ - .

(٢) يعني «ـلـوـ كـانـ عـلـمـهـ بـأـخـبـارـ الـأـحـادـ لـأـجـلـ الـقـرـيـنـةـ لـبـانـ ذـلـكـ ، لـكـثـرـةـ مـوـارـدـ الـعـمـلـ بـهـاـ فـيـ قـبـالـ عـمـومـاتـ الـكـتابـ ، مـعـ دـمـرـ ظـهـورـ قـرـيـنـةـ وـاحـدـةـ فـيـ مـوـرـدـ وـاحـدـ ، وـهـذـاـ مـتـاـ يـصـحـ أـنـ يـقـالـ فـيـهـ : دـمـرـ الـوـجـدانـ دـلـيلـ قـطـعـيـ علىـ دـمـرـ الـوـجـودـ»ـ .

فالـنتـيـجـةـ : أـنـ عـلـمـهـ بـتـلـكـ الـأـخـبـارـ لـيـسـ لـقـرـيـنـةـ ، بلـ لـحـجـيـةـ خـبـرـ الـواـحـدـ «ـالـسـيـدـ الـمـرـوـجـ فـيـ مـنـتـهـيـ الـدـرـاـيـةــ^(٣)ـ»ـ .

وكون العام الكتابي قطعياً صدوراً، وخبر الواحد ظنّياً سندألا يمنع عن التصرف في دلالته غير القطعية قطعاً، وإلا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضاً، مع أنه جائز جزماً.

والسر: أن الدوران -في الحقيقة- بين أصالة العموم ودليل سند الخبر، مع أن الخبر بدلاته وسنته صالح للقرينية على التصرف فيها، بخلافها فإنّها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره».

واستقراء النصوص الذي ألمح إليه صاحب الكفاية بقوله : (مع أنه لولاه (يعني التخصيص) لزم إلغاء الخبر بالمرة أو ما بحكمه (يعني الإلغاء) ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب) كافٍ ووافٍ علمياً بالإثبات.

ومن أمثلته :

قوله تعالى : «فاقتلو المشركين» الذين خصّص بقوله عَزَّلَهُ : «سْتُوا بهم سنة أهل الكتاب»^(١).

د- تخصيص القرآن بالإجماع :

قال المحقق في (المعارج)^(٢) : « تخصيص الكتاب بالكتاب جائز ... وكذلك تخصيص الكتاب بالسنة ... وبالإجماع ».

ومثل للتخصيص بالإجماع بـ«التسوية بين العبد والأمة في تنسيف الحد تخصيصاً لآية الجلد».

وقال العلامة في (المباديء)^(٣) : « الثالث: تخصيصه (يعني القرآن) بالإجماع، وهو جائز، للإجماع على تخصيص العبد من آية الميراث ومن آية الجلد».

(١)- لمزيد الإطلاع يراجع إلى (خبر الواحد وتخصيص الكتاب له) رسالة بكالوريوس من إعداد الشيخ توفيق الحداد، وبإشراف أخيه العزيز الدكتور حميد النجدي، مقدمة لكلية الشريعة في الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية بلندن. (٢)- ص. ٩٥.

(٣)- ص. ١٤٢.

وفي هامشه : نقل محققه عن كتاب (العدة^(١)) قول الشيخ الطوسي : «أما تخصيص الكتاب بالإجماع فيصح أيضاً بمثل ما قدّمناه من الأدلة.

وقد وقع أيضاً في مواضع كثيرة :

- نحو اتفاقهم على أن العبد لا يرث فحصّ بذلك آية المواريث.

- ونحو إجماعهم على أن العبد كالأمة في تنصيف العدّ فحص به قوله تعالى

: «الزانية والزاني ...».

- وغير ذلك ».

وقال القمي في (القوانين) : « لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب، ولا بالإجماع، ولا بالخبر المتواتر، ووجهها ظاهر » وهو القطع بصدورها عن المعصوم من حيث السند، ولأنها نص أو أظهر من حيث الدلالة.

ويرجع هذا إلى أن الإجماع عندنا - معاشر الإمامية - كاشف عن رأي المعصوم، فيكون حسابه حساب السنة القطعية.

وقال الأمدي في (الأحكام^(٢)) : « لا أعرف خلافاً في تخصيص القرآن والسنة بالإجماع.

ودليله المنقول والمعقول :

أما المنقول : فهو أن إجماع الأمة خصص آية القذف بتنصيف الجلد في حق العبد كالأمة.

وأما المعقول : فهو أن الإجماع دليل قاطع، والعام غير قاطع في آحاد مسمياته - كما سبق تعريفه.

فإذا رأينا أهل الإجماع قاضين بما يخالف العموم في بعض الصور، علمنا أنهم ما قضوا به إلا وقد اطلعوا على دليل مخصوص له نفيأ للخطأ عنهم ».«

يعني به مفاد حديث عدم إجتماع الأمة الإسلامية على خطأ، أو قل : عصمة الأمة الإسلامية - بما هي أمة - فيقطع بالصدور عن المعصوم.

هـ- تخصيص القرآن بالعقل :

قال أبو الحسين البصري في (المعتمد)^(١) : «إعلم أن الأدلة المنفصلة هي أدلة العقل وكتاب الله سبحانه وسنته رسوله ﷺ والإجماع».

فالعقل يختص به عموم الكتاب والسنّة ، وذلك آنما نخرج بالعقل الصبي والمجنون من أن يكوننا مرادين بخطاب الله سبحانه بالعبادات في الحال».

والعام الذي يشير إليه هو مثل قوله تعالى : «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ» فإن لفظ (الناس) شامل للصبي والبالغ والمجنون والعاقل ، ولكن دليل العقل الذي اشترط البلوغ والوعي في صحة التكليف أخرج الصبي والمجنون من هذا العموم. يقول المحقق في (المعارج)^(٢) : «العام يختص بالدليل العقلي لأنّ نخرج الصبي والمجنون من قوله تعالى : «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُم ..»».

وفي (الأحكام للأمدي)^(٣) : «مذهب الجمهور من العلماء جواز تخصيص العموم بالدليل العقلي خلافاً لطائفة شاذة من المتكلمين».

ومثل له بقوله تعالى : «وَلَهُ عَلَى النَّاسِ حِجَّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» ، «فَإِنَّ الصَّبِيَّ وَالْمَجْنُونَ مِنَ النَّاسِ حَقِيقَةٌ ، وَهُمَا غَيْرُ مَرَادِينَ مِنَ الْعَوْمِ ، بَدَلَةٌ نَظَرُ الْعُقْلِ عَلَى امْتِنَاعِ تَكْلِيفِ مَنْ لَا يَفْهَمُ».

وأهم ما استدلّ به المنكرون لقدرة دليل العقل على التخصيص هو قولهم : إن المخصص يجب أن يكون مقارناً للعام غير متقدّم عليه ، ودليل العقل متقدّم.

وردّهم صاحب المعتمد وصاحب المعارض بعدم اشتراك المقارنة وبجواز تقدّم المخصص.

.٩٥-(٢)

.٢٥٢/١-(١)

.٤٥٩/٢-(٣)

(السنة) :

أ- تخصيص السنة بالسنة :

يقول أبو الحسين البصري في (المعتمد^(١)) : « وأما تخصيص السنة بالسنة فأكثر من أن يحصى ».

وهذا يعني أنه لا مجال لإنكار ذلك أو التوقف فيه ، ومع هذا « أبي قوم ذلك » - كما يقول أبو الحسين البصري - معللين منعهم بأنَّ النبي ﷺ نصب من قبل الله تعالى مبيناً ، لقوله تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم » والتخصيص بيان ، ولم يجز أن تحتاج سنته إلى بيان.

وأجاب البصري بـ«أنَّ كونه ﷺ مبيناً لا يمنع من أن يبيّن سنته».

وأشار المحقق في (المعارج^(٢)) إلى هذا الممنع ولم يتوقف عنده ، ولعله لوهته ، قال : « وأما تخصيص السنة بالسنة فقد أنكره قوم ، والأصح جوازه ».

وفي رأيي لا يصح التوقف في هذه المسألة لأنَّ تخصيص السنة بالسنة في شريعتنا المقدسة أكثر من أن يحصى - كما قال البصري - حتى قيل (ما من عام إلا وقد خض).

فالاستقراء والإحصاء لنصوص السنة المخصصة بالسنة اللذان يوقفاننا على الوفرة الوافرة من ذلك أقوى ما يستدل به علمياً لإثبات الجواز والواقع.

ويظهر من العلامة الحلبي في (المباديء^(٣)) التفصيل في المسألة بين السنة المتواترة فإنه لا يجوز تخصيصها إلا بمثلها ، وبين غير المتواترة التي يجوز تخصيصها مطلقاً بالمتواترة وسواها.

معللاً جواز التخصيص بأنَّ العمل بالعام وترك الخاص ، وكذلك ترك العمل

(١)- ص ٩٦ . ٢٥٥ / ١ .

(٢)- ص ١٤٤ - ١٤٥ .

بهما معاً ، باطل ، بالإجماع ، فيتعين حمل العام على الخاص ليصح الأخذ بهما معاً.

ومثلا له من كتاب الزكاة التالي :

- قوله عليه السلام : (فيما سقط السماء العشر) فإنه عام يشمل النصاب وما دون النصاب ، خصص بقوله عليه السلام : (لا زكاة فيما دون خمسة أوسق).

- قوله عليه السلام : (في الخيل زكاة) فإنه عام يشمل ذكور الخيل وإناثها ، خصص بقوله عليه السلام : (ليس في الذكر من الخيل زكاة).

ب - تخصيص السنة بالإجماع :

يقول الأمدي في (الأحكام^(١)) : « لا أعرف خلافاً في تخصيص القرآن والسنّة بالإجماع ».

ومسألتنا هذه توأم مسألة تخصيص الكتاب بالإجماع ، فما قيل هناك يقال هنا ، وما ثبت هناك يثبت هنا ، فلسنا بحاجة إلى أن نعيد فضييل.

ج - تخصيص السنة بالعقل :

أيضاً ما قالوه في تخصيص الكتاب بالعقل قالوه هنا ، وما مثلوا به هناك من عدم شمول عمومات الكتاب في العبادات لمثل الصبي والمجنون لخارجهم بالدليل العقلي ، كذلك الشأن هنا حيث لا تشملهما عمومات السنة في العبادات للدليل العقلي أيضاً.

قال أبو الحسين البصري في (المعتمد^(٢)) : « فالعقل يخص به عموم الكتاب والسنّة ، وذلك آنما نخرج بالعقل الصبي والمجنون من أن يكونا مرادين بخطاب الله سبحانه بالعبادات في الحال ».

د- تخصيص السنة القولية بالسنة الفعلية :

وعبروا عنه بـ(تخصيص قول النبي ﷺ بفعله) ، قال الشريف المرتضى في (الذرية) : « فصل في تخصيص قول النبي ﷺ بفعله : إعلم أنّ فعله ﷺ للشيء يدلّ على أنه مباح - لا محالة - منه ، فإذا علمنا بالدليل أنّ حالنا كحاله في الشرائع (يعني في الأحكام الشرعية) علمنا أيضاً أنه مباح منه . »

وإن كان سبق منه ﷺ قول عام في تحريم ذلك الفعل على العموم فلا بد من الحكم بتخصيصه ». »

ونفهم من هذا : أنه يشترط في صحة تخصيص السنة القولية بالسنة الفعلية أن يقوم الدليل على أننا مشاركون للنبي ﷺ في حكم هذا الفعل ، ولذا عقب الشريف المرتضى قوله المذكور مثيراً إلى ما ذكرنا بقوله : « وإنما أوقع الشبهة في هذه المسألة الخلاف في هل حكمنا في الشرائع كحكمه ، وهل الأصل ذلك أو غيره ». »

■ تخصيص العام بالمفهوم :

تقديم أن المفهوم ينقسم إلى قسمين : مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة ، وعلى أساس من هذا التقسيم ينشعب البحث إلى شعبتين ، هما :

أ- التخصيص بمفهوم الموافقة :

وهذا لا خلاف فيه بين القوم .

ومثل له الأمدي في (الأحكام)^(١) بما « لو قال السيد لعبدة : (كلّ من دخل داري فاضربه) ، ثم قال : إن دخل زيد داري فلا تقل له : أُف) ، فإنّ ذلك يدلّ على تحريم ضرب زيد وإخراجه عن العموم ، نظراً إلى مفهوم الموافقة ». »

ومثل له أستاذنا الشيخ المظفر في (الأصول^(١)) بـ « قوله تعالى : «أوفوا بالعقود » فإنه عام يشمل كل عقد يقع باللغة العربية وغيرها ، فإذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغة الماضي فقد قيل : إنه يدل بالأولوية على اعتبار العربية في العقد ، لأنّه لما دلّ على عدم صحة العقد بالمضارع من العربية فلن لم يصح من لغة أخرى فمن طريق أولى ».

ثم قال : « ولا شك أن مثل هذا المفهوم إن ثبت فإنه يخص العام المستقدم ، لأنّه كالنّسخ أو أظهر من عموم العام فيقدم عليه ».

بـ - التخصيص بمفهوم المخالفـة :

وقد وقع هذا التخصيص موقع الخلاف بينهم ، وعلى أربعة أقوال ، هي :

١ - المنع من التخصيص بالمفهوم مطلقاً.

٢ - جواز التخصيص به مطلقاً.

٣ - التفصيل ، فإنه « يفهم من إشارات كلام البعض أنه لا يخصّ لأنّ العبارة (يعني المنطوق) أقوى ، إلا إذا خص بعبارة قاطعة أو لا » - كما ذكر هذا في (فوائح الرحموت بهامش المستصنفي^(٢)).

٤ - التوقف ، وإعتبار الكلام مجملـاً.

ثم علل هذا الخلاف فقال : « والسر في هذا الخلاف أنه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق ، وقع الكلام في :

- أنه أقوى من ظهور العام فيقدم عليه.

- أو أنّ العام أقوى فهو المقدم.

- أو أنهما متساويان في درجة الظهور فلا يقدم أحدهما على الآخر.

- أو أن ذلك يختلف باختلاف المقامات «.

والحق أن مسألتنا هذه لا تختلف عن مسائل التخصيص الأخرى التي اعتمد فيها تقديم القرينة الذي هو الخاص على صاحب القرينة الذي هو العام.

فتقديم المفهوم - هنا - لأنه الخاص على المنطوق الذي هو العام بحمل العام على الخاص ، هو من هذا الباب وتطبيق لهذه القاعدة.

يقول شيخنا المظفر : « والحق أن المفهوم لما كان أخص من العام - حسب الفرض - فهو قرينة عرفاً على المراد من العام ، والقرينة تقدم على ذي القرينة ، وتكون مفسرة لما يراد من ذي القرينة ، ولا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينة ».

ولعله - أعني كون القرينة - هنا - ليست بأقوى من أصحابها ، لأنها مفهوم أصحابها منطوق ، ودلالة المنطوق أقوى من دلالة المفهوم - جعل الفائلين بالمنع ينكرن التخصيص بالمفهوم.

وقد أثار الأمدي في (أحكامه^(١)) هذه الشبهة وردّها ، قال : « فإن قيل : المفهوم وإن كان خاصاً وأقوى في الدلالة من العموم ، إلا أن العام منطوق به ، والمنطوق أقوى في دلالته من المفهوم لافتقار المفهوم في دلالته إلى المنطوق ، وعدم افتقار المنطوق في دلالته إلى المفهوم .

قلنا : إلا أن العمل بالمفهوم لا يلزم منه إبطال العمل بالعموم مطلقاً ، ولا كذلك بالعكس ، ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين ولو من وجه أولى من العمل بظاهر أحدهما وإبطال أصل الآخر ».

ومثل له الأمدي بقوله : « لو ورد نص عام يدلّ على وجوب الزكاة في الأنعام كلّها ، ثمّ ورد قوله ﷺ : (في الغنم السائمة زكاة) فإنه يكون مختصاً للعلوم باخراج معلومة الغنم من وجوب الزكاة بمفهومه ».

■ تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده :

من الأساليب اللغوية المستعملة إجتماعياً والتي ترتبط بالعام ، وجاء منها شيء في نصوصنا الشرعية هو الأسلوب المؤلف من :

عام بعده جملة مرتبطة به لاشتمالها على ضمير يعود إلى بعض أفراد ذلك العام بدلالة قرينة خاصة أبانت عن عود الضمير على بعض أفراد العام ، والحكم في الجملة المشتملة على الضمير مخالف لحكم العام .
هذا هو الأسلوب موضوع البحث .

والنقطة التي يشيرها البحث الأصولي هي : هل هذه الجملة المشتملة على الضمير والمخالفة في حكمها لحكم العام لها القدرة على تخصيص العام أو ليس لها ذلك ؟

وقد استفيد تحديد الموضوع بما ذكرته من حاق النصوص الشرعية التي وقف عليها الأصوليون ، وهي أمثال قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ... وبعلوتهن أحق بردهن » ، فـ (المطلقات) هو العام لأنّه يشمل الرجعيات والباتنات ، والجملة التي جاءت بعده مرتبطة به هي (وبعلوتهن أحق بردهن) ، والضمير هو الهاء في (بعلوتهن) و (ردهن) وهو يعود على الرجعيات للقرينة الدالة على ذلك ، وهي الروابط الواردة في المسألة حيث قصرت حق الرجوع للرجل في زوجته المطلقة طلاقاً رجعياً فقط .

وذكروا أنّ في المسألة ثلاثة أقوال ، ولكن اختلفوا في أسلوب طرحها بما يجعل هذه الأقوال اثنين لا ثلاثة .

- ففي (القوانين) : «إذا تعقب العام ضمير يرجع إلى بعض ما يتناوله :

فقيل : إنه يخصّص.

وقيل : لا.

وقيل : بالوقف » .

والذي يبدو من الآخرين أن المراد بالشخص معناه المعروف ، وهو رفع اليد عن ظهور العام في العموم الشامل لجميع أفراده والإقتصار به على ما عدا ما أخرجه الخاص.

والمراد بعدم التخصيص بإبقاء العام على عمومه والتتجوز في عود الضمير بحمله على الاستخدام.

ومن هنا صيفت الأقوال الثلاثة في عبارة بعضهم وبالتالي :

١ - القول بالشخص برفع اليد عن ظهور العام في العموم الشامل لجميع أفراده ، وقصر على ما عدا ما يخرجه الخاص.

٢ - القول بالشخص بإبقاء العام على عمومه مع التصرف في الضمير بحمله على الإستخدام (وذلك بأن يراد باللفظ معناه الحقيقى ، وبالضمير معناه المجازى) ، أي يراد بلفظ (المطلقات) - في مثالنا - معناه العام الشامل للرجعيات والبائتات ، ويراد بالضمير العائد عليه الرجعيات فقط فيكون استعماله فيه مجازياً من باب استعمال الكل في البعض.

٣ - التوقف في المسألة.

ومنشأ الخلاف في المسألة وتعدد الأقوال فيها ، هو أن التخصيص لا يتحقق إلا بارتكاب إحدى المخالفتين التاليتين :

١ - مخالفة ظهور العام في العموم بأن يجعل مخصوصاً بالبعض الذي يرجع إليه الضمير.

٢- مخالفة ظهور الضمير في رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى الذي دلّ عليه اللفظ بأن يكون مستعملاً على سبيل الاستخدام ، فيراد منه البعض ، والعام يبقى على دلالته على العموم «^(١)».

وعلى أساس من هذا صاغ شيخنا المظفر الأقوال الثلاثة بعبارة أخرى حيث قال : «فأي المخالفتين (يعني المذكورتين في أعلاه) أولى ؟ وقع الخلاف على أقوال ثلاثة :

«الأول : أنّ أصلة العموم هي المقدمة فيلتزم بالمخالفة الثانية». وهو القول الثاني في التسلسل المتقدم.

«الثاني : أنّ أصلة عدم الاستخدام هي المقدمة فيلتزم بالمخالفة الأولى» ، وهو القول الأول في التسلسل المتقدم.

«الثالث : عدم جريان الأصلين معاً والرجوع إلى الأصول العملية» ، وهو ما عبّر عنه الآخرون بالتوقف ، أي القول الثالث في التسلسل المتقدم.

والذي ينبغي أن ينظم عليه البحث من ناحية منهجية ، هو أن يقال : إن الرأي الأصولي في هذه المسألة يتمثل في قولين ، هما : التخصيص والتوقف.

ووقع الخلاف في كيفية تصوير أو تحقق التخصيص :

- هل هو بالتصريف في ظهور العام في العموم ؟

- أو بالتصريف في ظهور عود الضمير ؟

والواقع أنّ التصرف الذي ذكروه لا يحتاج إليه بعد قيام الدليل على تعين ما يعود عليه الضمير ، إلا أنه محذوف وفي نية المذكور ، فيكون حال التخصيص هنا حالة في سواه.

ففي الآية الكريمة يكون التقدير بهدي القرينة كالتالي : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ... والرجعيات بعولتهن أحق بردهن).
هذا ما توحى به دلالة القرينة الخاصة.

فالراجح هو القول بالتخصيص للقرينة الخارجية الدالة على ذلك ، من غير نظر إلى ما ذكر من تعارض الأمرين ، وأيهما يقدم .

□ العام بعد التخصيص :

تناول هنا مسألتين متراقبتين بترتيب الثانية على الأولى تحت عنوان واحد وهو هذا العنوان ، وذلك لأجل هذا الترابط القائم بينهما ، وان كان الأصوليون من حيث التصنيف تناولوا كل واحدة منها مستقلة عن الأخرى ، وهما :

المسألة الأولى :

- هل العام بعد التخصيص يبقى دالاً دلالة حقيقة على الإفراد التي لم يشملها التخصيص ، وهي ما عبّروا عنها بـ (الإفراد الباقية) أو (الباقي) ، فيكون استعماله فيها استعمالاً حقيقياً ؟

- أو أنه لم تبق له دلالته الحقيقة التي كانت له قبل التخصيص لأنها تحولت بعد التخصيص إلى دلالة مجازية ؟

المسألة الثانية :

هل للعام بعد التخصيص ظهور في الباقي فيكون حجّة فيه ؟

أو أنه لم يبق له ظهور فيه فلا يكون حجّة فيه ؟

ولابد قبل البحث في هاتين المسألتين من التمهيد ، فنقول : إن ألفاظ الأسماء في اللغات ، مثل لفظ (رجل) و (امرأة) و (عالم) و (مهندس) و (فلاح) ، قبل استعمالها ضمن التركيبات اللفظية - جملًا أو غيرها - لا دلالة فيها على بعض أو

كل ، وإنما تدل على مطلق معناها ، ولكن فيها صلاحية على الدلالة على البعض والدلالة على الكل ، متى اقترنـت بما يفيد ذلك.

فمثلاً : لفظ (رجل) :

- إذا قلت (هذا رجل) دل على فرد خاص - وهو المشار إليه - بسبب اقترانـه باسم الإشارة .

- وإذا قلت : (كل رجل في بيـتنا هو مسلم) دل على العموم الشامل لكل أفراده بسبب اقترانـه بأداة العموم التي هي (كل) .

وهو - أعني لفظ رجل - في كلتا الدلالتين (الخصوص والعموم) حقيقة ولكن تخصيص الدلالة وتعديـلها ليس من حـقه ، وإنما هو وظيفة ما يقترنـ به .

وهو - أيضاً - في كلتا الدلالتين (الخصوص والعموم) له ظهور في الدلالة على الخصوص أو العموم ، وأيضاً بواسطة ما اقترنـ به .

- ولكن إذا قلنا : (كل رجل في قريـتنا يجب أن يحترم إـلـا المنافق) ، قد يتساءـلـ هل بقيـتـ كلمة (رجل) على شمولـها لـكلـ رجلـ في القرـيةـ أوـ أنهاـ ضاقتـ دائـرةـ شمولـيتهاـ لأنـهـ أـريدـ بهاـ ماـ عـدـاـ المنـافقـينـ .

فـإنـ بـقـيـتـ عـلـىـ شـمـولـيـتهاـ وـعـمـومـهاـ لـلـجـمـيعـ فـهيـ حـقـيقـةـ فـيـ الرـأـيـ الـأـصـوليـ لأنـهاـ - فـيـ رـأـيـهـمـ - مـوـضـوعـةـ لـلـعـمـومـ ، وـقـدـ استـعـمـلـتـ فـيـماـ وـضـعـتـ لـهـ ، وـلـهـ ظـهـورـ فـيـ العـمـومـ ، فـيـكـونـ استـعـمـالـهـاـ فـيـ الـأـفـرـادـ الـبـاقـيـةـ بـعـدـ التـخـصـيـصـ استـعـمـالـاـ حـقـيقـيـاـ ، وـيـكـونـ ظـهـورـهـاـ فـيـهاـ حـجـةـ يـؤـخـذـ بـهـ وـيـعـملـ عـلـىـ وـقـهـ .

وـإـنـ لـمـ تـبـقـ الشـمـولـيـةـ فـالـأـمـرـ بـالـعـكـسـ ، أـيـ يـكـونـ الـاستـعـمـالـ مـجـازـيـاـ ، لأنـهاـ استـعـمـلـتـ فـيـ الـبـعـضـ وـهـوـ غـيرـ مـاـ وـضـعـتـ لـهـ ، وـلـاـ ظـهـورـ لـهـاـ فـيـ العـمـومـ ، وـمـنـ ثـمـ لاـ تكونـ حـجـةـ .

وـقـدـ تـكـثـرـتـ الـأـقـوـالـ فـيـ الـمـسـأـلـةـ تـكـثـرـاـ لـافـتـأـلـلـنـظـرـ ، وـقـدـ أـتـىـ عـلـىـ كـلـهـاـ أـوـ جـلـهـاـ .

بالذكر والعرض الميرزا القمي في (القوانين).

وذكر شيخنا المظفر في (الأصول) أهمتها، وهي :

١ - القول بالحقيقة والحجية مطلقاً.

٢ - القول بالعدم مطلقاً.

٣ - القول بالتفصيل بين المخصوص المتصل فإن العام معه حقيقة في الباقي وحجّة فيه ، والمخصوص المنفصل فإنه بالعكس.

وفي هدي ما ذكرناه في التمهيد من أن العموم والخصوص لم يستفاد من لفظ العام أو لفظ الخاص لأنهما لا دلالة فيهما على ذلك ، وإنما فيما الصلاحية للدلالة على ذلك متى اقتنا بما يفيد ذلك ، وإنما استفيد (أعني العموم أو الشخص) مما اقتنا به.

ف(كل) - أداة العموم - تعطي العموم لما تدخل عليه ، وهي في حالة التخصيص داخلة على لفظ العام المقتصر في حكمه على ما عدا الخاص ، فعمومه فيما شمله حكمه هو الأفراد الباقية بعد التخصيص.

وعلى هذا هو حقيقة في هذا الباقي بعد التخصيص كما كان حقيقة في جميع الأفراد قبل التخصيص.

ومتى كان حقيقة كان له ظهور ، وإذا كان له ظهور كان حجّة . وإثبات الظهور للعام في الباقي ، وتقديره قضية عرفية.

قال الميرزا القمي في (القوانين) - في معرض إستدلاله لإثبات ظهور العام في الباقي - «لنا : ظهوره في إرادة الباقي بحيث لا يتوقف أهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة أخرى عليه غير المخصوص ، ولذلك ترى العقلاء يذمّون عبداً قال له المولى : (اكرم من دخل داري) ، ثم قال : (لا تكرم زيداً) إذا ترك إكرام غير زيد أيضاً ».»

وصرح علماً إمامياً في أنه لا خلاف بينهم في ظهور العام وحجته في الباقي.

يقول القمي في (القوانين) : (وأما المخصوص المعين فالمعروف من مذهب أصحابنا : الحجية في الباقي مطلقاً .

ونقل بعض الأصحاب آرائهم على ذلك) .

وقال الشيخ الأنصاري في (التقريرات) : « لا ينبغي الإشكال في أن العام حجة في الباقي .. ولا يظهر من أصحابنا الشيعة فيه خلاف ، وإنما نسب الخلاف إلى بعض السنة » (١) .

وقال الملا الأخوند في (الكافية) : « لا شبهة في أن العام المخصوص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما باقي ، مما علم عدم دخوله في المخصوص مطلقاً ولو كان متصلة ، وما احتمل دخوله فيه أيضاً إذا كان منفصلاً ، كما هو المشهور بين الأصحاب بل لا ينسب الخلاف إلا إلى بعض أهل الخلاف » وهو - بعبارته الأخيرة - يشير إلى ما أشار إليه قبله أستاذه الشيخ الأنصاري من أن الخلاف في المسألة لم يعرف إلا عند بعض علماء أهل السنة .

ومن تطبيقات ظهور العام في الباقي والاعتماد عليه باعتباره حجة ما مثل به شيخنا المظفر من أنه « إذا قال المولى : (كل ماء ظاهر) ثم استثنى من العموم بدليل متصل أو منفصل الماء المتغير بالنجاسة ، ونحن احتملنا استثناء الماء القليل الملaci للنجاسة بدون تغيير ، فإذا قلنا بأن العام المخصوص حجة في الباقي تطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام في جميع الباقي فتحكم بطهارة الماء الملaci غير المتغير .. وإذا لم نقل بحجته في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقاً لا دليل عليه من العام ، فلنلتمس له دليلاً آخر يقول بطهارته أو بنجاسته » (٢) .

(١) - عن علم أصول الفقه للشيخ مغنية ١٧٠ / ١ . (٢) - أصول الفقه ١٣٠ .

العمل بالعام قبل الفحص :

عنوان المسألة كاملاً هو (مشروعية العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص).

وينطلق إلى دراسة هذه المسألة من منطلقين :

- من منطلق أنها ظاهرة عرفية عامة يتعامل معها الناس في تبادلهم شؤون حياتهم وقضاياها.
- من منطلق أنها ظاهرة شرعية خاصة يتعامل معها الفقهاء المجتهدون بهدف الوصول إلى الحكم الشرعي.

ولابد - هنا - من التمييز بين هذين المنطلقين لنفيض من هذا التمييزمنهجياً، ذلك أنها في دراستنا لموضوع علم أصول الفقه في مدخل الكتاب قلنا : إن هذا العلم يدرس الظواهر اللغوية - الاجتماعية والأخرى الإجتماعية - الإجتماعية.

وفي مجال دراسة الظاهرة اللغوية - الإجتماعية قلنا : إنه يدرس ظاهرة الظهور المتمثلة في أصلة الحقيقة وأصلة العموم وسواهما.

ومتى تنفع لدينا ظهور لفظ ما أخذنا به لأن سيرة الناس (العقلاء) في جميع المجتمعات على هذا.

ثم منه ننطلق إلى تطبيق هذا على الألفاظ المستعملة على لسان الشارع المقدس ، لأنه لم ينفرد بطريقة خاصة يختلف بها عن سيرة الناس وطريقتهم في العمل والأخذ بظاهرات الألفاظ.

أما هنا - أعني في مسألتنا هذه - فالامر مختلف تماماً ، وذلك لأن الأصوليين من خلال استقرائهم للنصوص الشرعية اكتشفوا أن للشارع المقدس طريقته المتميزة في تخصيص العمومات ، وهي أن أكثر العمومات الشرعية تخصص بمخصصات منفصلة.

ولهذا قال المحققون منهم : لا يجوز الأخذ بالعموم إلا بعد الفحص واليأس من

وجود المخصوص ليتحقق الباحث من ظهور العام في العموم الشامل ليأخذ به. فهنا - أعني في العمومات الشرعية - لا نستطيع أن نتمسك بأصالة الظهور المتمثلة هنا بأصالة العموم ، فنحمل العام على عمومه وشموله لجميع أفراده ، للسبب المذكور.

أما في العمومات العرفية فالأمر على العكس حيث لم يكن من طريقتهم تأخير المخصوص ، فباستطاعتنا التمسك بأصالة العموم وحمل العام على عمومه.

وقد ألمح إلى هذا خريرت هذا العلم الشيخ الأنباري في (التقريرات) بقوله : « لم يظهر من العرف توقف عن العمل بمدائل الألفاظ قبل الفحص ، بل ذلك ديدنهم على وجه لا يقبل الإنكار »^(١).

فإذن ، لابد في العمومات الشرعية من الفحص عن مخصوصاتها ، وبعد اليأس من وجودها يصح العمل بالعام.

وقد اختلفت كلمتهم في تحديد موضع الخلاف (محور البحث في المسألة) :

- هل هو البحث عن مشروعية العمل بالعام قبل الفحص.

- أو هو في تحديد مقدار الفحص عن المخصوص لأن العمل بالعام قبل الفحص عن المخصوص مفروغ من عدم مشروعيته.

قال العامل في (المعالم)^(٢) : « ذهب العلامة رحمه الله في (التهذيب) إلى جواز الإستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخخيص ، واستقرب في (النهاية) عدم الجواز ما لم يستقص في طلب التخخيص وحكي فيها كلاماً من القولين عن بعض العامة.

(١)-عن كتاب (علم أصول الفقه) للشيخ مفتني ص ١٨٢ .

(٢)-٢٨٢-٢٨٣ .

وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع :

- قال بعضهم : إنَّ النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصوص ، وهو الذي يلوح من كلام العلامة في (التهذيب) ، وصرَّح به في (النهاية).
- وأنكر ذلك جمع من المحققين قائلين : إنَّ العمل بالعموم قبل البحث عن المخصوص ممتنع إجماعاً ، وإنما الخلاف في مبلغ البحث :
- قال الأكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصوص.
- وقال بعض : إنه لا يكفي ذلك ، بل لابد من القطع باتفاقه ».

وأخيراً : تساملت الكلمة القوم على وجوب الفحص حتى اليأس ، إلا أنهم اشترطوا لوجوب الفحص صلاحية العام للتخصيص ، ذلك أنه في حالة عدم صلوحه للتخصيص ، كما في قوله تعالى : « لا يستوي الخبيث والطيب » لا معنى لوجوب الفحص.

أما متى يحصل اليأس ؟ ، فكما يقول شيخنا المظفر (الأصول^(١)) : إنَّ «الذى يهون الخطب في هذه العصور المتأخرة أنَّ علماءنا - قدس الله تعالى أرواحهم - قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور في جمع الأخبار وتبويتها والبحث عنها وتنقيحها في كتب الأخبار والفقه ، حتى أنَّ الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهدأة ، فإذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالباً بعدها».

مشروعية العمل بالخاص :

استند الأصوليون في إثبات حجيَّة الخاص ومشروعية العمل به إلى أنه قرينة ينصبها المتكلِّم ليدلُّ بها على إرادة ما عدا الخاص من العموم.

واستندوا في حجية القرينة إلى بناء العقلاط القائم على اعتماد القرينة في تعين وتشخيص مرادات المتكلمين ، وما ذلك إلا أنّ الخاص له ظهور في الخصوص ، والظهور - كما تقدم - حجّة يؤخذ به ويعمل على وفقه .
وينطبق هذا على كلّ من فسمي الخاص : المتصل والمنفصل . هذا من الناحية العملية .

أما من الناحية العلمية فيفرق الأصوليون بين دلالة العام مع المخصوص المتصل ودلاته مع المنفصل .

- فإنه مع الخاص المتصل لا ينعقد للعام ظهور إلا فيما عدا ما استثناه الخاص من أفراده .

وبهذا يكون الكلام من البداية ظاهراً في الخصوص .

- ويعكسه مع الخاص المنفصل فإنه ينعقد للعام ظهور في العموم ، ولكن ظهور الخاص لأنّه قرينة أقوى من ظهور العام ، وذلك لأنّ الخاص إما نص في معناه أو أظهر في دلالته على معناه من دلالة العام على معناه .

فيقدم الخاص على العام من باب تقديم أقوى الحجتين ، أو قل : من باب تقديم النص على الظاهر ، أو تقديم الأظهر على الظاهر .

إجمال الخاص :

تقدّم منا تعريف اللفظ المبيّن وتعريف اللفظ المجمل فلا تحتاج هنا إلى توضيح معنى الإجمال بأكثر من أن نقول : يراد به الإيهام الناشئ من عدم وضوح مراد المتكلم من اللفظ .

يقول السيد السبزواري في (التهذيب) ^(١) : « العام والخاص :

- إما ميتان من كل جهة.

- أو مجملان كذلك.

- أو يكون العام مجملًا والخاص مبيتاً.

- أو بالعكس.

ولا إشكال في تمامية الحجّة في الأول.

كما لا ريب في عدمها في الثاني لفرض الإجمال فيما ، ولا حجّة في المجمل .
وكذلك الثالث ، لأنّ الخاص كالقرينة للعام والمتمم لفائده ، ومع إجمال ذي
القرينة لا يترتب على ذلك كون القرينة واضحة ومبيتة » .

فموضع البحث في المسألة هو ما إذا كان الخاص مجملًا والعام مبيتاً .

وتتركز نقطة البحث في الإجابة عن السؤال التالي : هل يسري إجمال الخاص
لأنّه قرينة على المراد من العام ، إلى العام فيجمله ، ومن ثم لا نستطيع الأخذ به
لإجماله ، أو أنه لا يسري إليه فيصبح التمسك به عند الشك في شموله للفرد
المشكوك لإدخاله في حكمه ؟

ويبدو - تاريخياً - أن المسألة لم تعط كبير اهتمام من الأصوليين من أهل السنة ،
ولا من الإماميين قبل الشيخ الأنصاري المتوفى سنة ١٢٨١هـ ، فقد كانوا يذكرونها
عرضًا ودون تفصيل فيها .

ففي (المحصول^(١)) مرّ عليها الفخر الرازي مرور العابرين حيث أشار إليها وهو
في معرض عرض الآراء في موضوع التمسك بالعام المخصوص ، فقال :
«المسألة السابعة : يجوز التمسك بالعام المخصوص ، وهو قول الفقهاء .

وقال عيسى بن أبيان وأبو ثور : لا يجوز مطلقاً .

ومنهم من فضل : فذكر الكرخي : أن المخصوص بدليل متصل يجوز التمسك به ، والمخصوص بدليل منفصل لا يجوز التمسك به .
والمحتر : أنه لو خص تخصيصاً مجملًا لا يجوز التمسك به ، وإنما جاز .
مثال التخصيص المجمل ، كما إذا قال الله تعالى : (اقتلوا المشركين) ثم قال :
(لم أرد بعضاً منهم)

وفي (إرشاد الفحول ^(١)) يقول الشوكاني : « المسألة السابعة والعشرون : اختلفوا في العام بعد تخصيصه : هل يكون حجة أم لا ؟ ومحل الخلاف فيما إذا خص بعيدين .

أما إذا خص ببعضهم كما لو قال تعالى : (اقتلوا المشركين إلا بعضاً منهم) فلا يحتاج به على شيء من الأفراد بلا خلاف ، إذ ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج ، وأيضاً إخراج المجهول من المعلوم يصيره مجهولاً ، وقد نقل الإجماع على هذا جماعة ، منهم القاضي أبو بكر ، وأبي السمعان ، والصفهاني ، قال الزركشي في (البحر) : وما نقلوه من الاتفاق فليس بصحيح ، وقد حكم ابن برهان في (الوجيز) الخلاف في هذه الحالة ، وبالغ فصحح العمل به مع الإبهام ، واعتذر بأن إذا نظرنا إلى فرد شككتنا فيه : هل هو من المخرج ، والأصل عدمه ، فيبقى على الأصل ، ونعمل به إلى أن نعلم بالقرينة بأن الدليل المخصوص معارض للفظ العام ، وإنما يكون معارضًا عند العلم به ... قال الزركشي : وهو صريح في الاضراب عن المخصوص والعمل بالعام في جميع أفراده ، وهو بعيد ، وقد ردّ الهندي هذا البحث بأن المسألة مفروضة في الاحتجاج به في الكل المخصوص وغيره ولا قائل به (انتهى) .

وقال بعض الشافعية بإحالة هذا ، متحججاً بأنَّ البيان لا يتَّأْخِرُ وهذا يؤدّي إلى تأخيره .

وأماماً إذا كان التخصيص بمعين فقد اختلفوا في ذلك على أقوال ...».

وفي (القوانين) يقول القمي : «**العام المخصص** بمجمل ليس بحجّة اتفاقاً، فإن كان مجملًا من جميع الوجوه ففي الجميع مثل قوله تعالى : **«أحلت لكم ببهيمة الأنعام إلا ما ينلني عليكم»** ، ومثل (اقتلو المشركين إلا بعضهم).

وإن كان إجماله في الجملة ففي قدر الإجمال ، مثل : **(إلا بعض اليهود)** فلا إجمال في غير اليهود».

وكما رأيت فإن المسألة لم تكن موضوع بحث مستقل ، وإنما ذكرت عرضاً من خلال بحثهم لمشروعية العمل بالعام المخصوص بالخاص المعين.

ومنذ عهد الشيخ الأنصاري مطور البحث الأصولي منهجاً ومادةً ، أخذت المسألة طريقها لأن تستقل وتفصل.

ونشأ من خلال هذا أكثر من مصطلح أصولي في المسألة عند الإمامية ، أمثال : الشبهة المفهومية ، الشبهة المصداقية ، الدوران بين الأقل والأكثر ، الدوران بين المتبادرين ، المخصص النبي.

(محل الإجمال) :

و محل الإجمال في لفظ الخاص :

- إما في المفهوم.

- وإما في المصدق.

وعبروا عن الإجمال في المفهوم بالشبهة المفهومية ، وعنده في المصدق بالشبهة المصداقية ، وأوضحا المقصود منها بالتالي :

(الشبهة المفهومية) :

يراد بالشبهة : الإلتباس أو الشك في مراد المتكلّم من اللفظ.

وبالمفهوم : المصطلح المنطقي الذي يعني « نفس المعنى بما هو ، أي نفس الصورة الذهنية المنتزعة من حقائق الأشياء »^(١).

وعليه : يكون مفهوم الشبهة في المفهوم الشك في المعنى الذي أراده المتكلّم من اللفظ.

أو قل : هو إجمال دلالة لفظ الخاص.

ومثل له شيخنا المظفر بقوله عليه السلام : (كلّ ماء ظاهر إلا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه) : « (الذى يشكّ فيه أنّ المراد من التغيير خصوص التغيير الحسّي أو ما يشمل التغيير التقديرى) ».

(الشبهة المصداقية) :

يراد بالمصدق المقصود المصطلح المنطقي ، وهو « ما ينطبق عليه المفهوم ، أو حقيقة الشيء الذي تنتزع منه الصورة الذهنية (المفهوم) ... »^(٢).

وبالشبهة المصداقية : « (الشكّ في دخول فرد من أفراد العامّ في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص ، بأنّ كان (الخاص من حيث المفهوم) مبيتاً لا إجمال فيه . كما إذا شكّ في مثال الماء السابق أنّ ماءً معيناً : أتغير بالنجاست فدخل في حكم الخاص أم لم يتغير فهو لا يزال باقياً على ظهارته) ».

دلالة اللفظ من حيث المفهوم مفهومة واضحة ولا إجمال فيها ، وإنما وقع الشك في إنطباق المعنى على بعض مصاديقه وأفراده ، ومن هنا عبروا عنها بالشبهة في المصدق ، لأنّ الإلتباس هو في إنطباق المفهوم على المصدق المعين.

(سبب الإجمال) :

حصر الأصوليون سبب ومنشأ إجمال لفظ الخاص في واحد من العاملين

التاليين:

١- الدوران بين الأقل والأكثر:

يعنى أن الشك يدور بين أن مراد المتكلم من لفظ الخاص:

- هل هو كل ما يدل عليه اللفظ ؟

أو هو بعض ما يدل عليه ؟

ففي المثال: (كل ماء ظاهر إلا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه):

- الخاص هو (التغيير)، والتغيير حسي وتقديرى.

- والأكثر هو (الحسى والتقديرى).

- والأقل هو واحد منها وهو - هنا - (الحسى) لأن القدر المتيقن.

- ودوران الأمر بين الأقل والأكثر هو أن يحصل شك في أن المتكلم - وهو المشرع المقدس - هل أراد الأقل وهو التغيير الحسي فقط لأن القدر المتيقن.

فمنشأ وسبب الشك هو التردد في أن المتكلم أراد من مفهوم التغيير المعنى الشامل للحسى والتقديرى، أو خصوص الحسى فقط.

فالدوران بين الأقل والأكثر: هو أن يكون للمعنى أكثر من مفردة ويشك في أن المتكلم أراد جميع مفرداته أو بعضها.

وفي هذا الدوران أو التردد نحرز أن في البين قدرًا متيقناً أراده المتكلم وهو الأقل، وذلك أن المتكلم إن أراده بذاته فهو مراد، وإن أراد الأكثر فهو مراد ضمن الأكثر، فعلى كلتا الحالتين هو مراد.

٢- الدوران بين المتباينين:

المراد بالمتباين - المصطلح المنطقي المقابل للمترادف - وهو اللفظ الموضوع لمعنى مختص به.

ومثّل له شيخنا المظفر بـ «نحو قولنا: (أحسن الظن إلا بخالد) الذي يشك فيه أنّ المراد من خالد هو خالد بن بكر أو خالد بن سعد مثلاً». وبين المتباينين - على العكس مما هو بين الأقل والأكثر - لا يوجد قدر متيقن نحرز إرادة المتكلّم له.

(موارد الإجمال):

بعد أن عرفنا أنّ الإجمال يكون في المفهوم وفي المصداق. وأنّ تردّده إما بين الأقل والأكثر، وإما بين المتباينين. والخاص المجمل متصل ومنفصل، تكون موارد الإجمال على هذا ثمانية، وتتجدول موضوعاً وحاماً بالجدول التالي:

الحكم	الموضوع
يسري إلى العام	١- إجمال الخاص المتصل مفهوماً لدورانه بين الأقل والأكثر.
يسري إلى العام	٢- إجمال الخاص المتصل مفهوماً لدورانه بين المتباينين.
لا يسري إلى العام والأكثر	٣- إجمال الخاص المنفصل مفهوماً لدورانه بين الأقل والأكثر.
يسري إلى العام	٤- إجمال الخاص المنفصل مفهوماً لدورانه بين المتباينين.
يسري إلى العالم	٥- إجمال الخاص المتصل مصداقاً لدورانه بين الأقل والأكثر.
يسري إلى العام	٦- إجمال الخاص المتصل مصداقاً لدورانه بين المتباينين.
خلاف	٧- إجمال الخاص المنفصل مصداقاً لدورانه بين الأقل والأكثر.
يسري إلى العام	٨- إجمال الخاص المنفصل مصداقاً لدورانه بين المتباينين.

وتفصيل القول فيها كالتالي:

- وجه السريان في الشبهة المفهومية في الموضوع الأول والموضوع الثاني يرجع إلى أنّ العام مع الخاص المتصل لا ينعقد له ظهور في العموم، بسبب إجمال الخاص لأنّه قرينة، وإجمال القريئة يسري إلى ذي القريئة في نظر العرف، وإذا لم ينعقد له ظهور لا يكون حجّة.

- ووجه عدم السريان في الشبهة المفهومية في الموضوع الثالث هو لأنّ العام مع المخصوص المنفصل ينعقد له ظهور في العموم، ومع ظهوره يصحّ التمسّك بأصالة العموم لإدخال المشكوك في حكم العام.

- ووجه السريان في الشبهة المفهومية في الموضوع الرابع هو حصول العلم الإجمالي بالشخصيّ واقعًا، المردّ بين شيئين، فيسقط العام عن الحجّة في كلّ واحد منها.

- أمّا في الشبهة المصداقية في الصورتين الأولىين فوجّه سريان الإجمال من الخاص إلى العام هو السبب نفسه في الشبهة المفهومية، وهو عدم إنعقاد ظهور للعام في العموم.

- وفي الصورة الأخيرة فللعلم الإجمالي بالشخصيّ.

- وتبقى الصورة الثالثة موضع الخلاف:

● فقد ذهب أكثر المتقدّمين من علمائنا إلى القول بعدم سريان إجمال الخاص إلى العام، ومن ثمّ جوّزوا التمسّك بالعام لإدخال الفرد المشكوك في حكم العام. واستفاد الباحثون الأصوليون هذا من فتوى المتقدّمين في اليد المشكوكـة - هل هي يد عادية أو يد أمينة - بأنّها ضامنة، أي أنها عادلة.

وذلك بتقرير أنّ قوله ﷺ: (على اليد ما أخذت حتى تؤدي) شامل لليد الأمينة والأخرى العادلة، إلا أنه خصّ بما دلّ على أنّ اليد الأمينة لا ضمان عليها. ولازم هذا أنّ فتواهم جاءت نتيجة اجرائهم لأصالة العموم، التي أثبتت لهم أنّ اليد المشكوكـة هل هي أمينة أو عادلة أنها يد عادلة وعليها الضمان.

● وذهب المتأخرون ومتأخروهم والمعاصرون إلى عدم جواز التمسّك بالعام في هذه الصورة أيضًا.

وهذا يسلّمنا إلى أنّ إجمال الخاص في الشبهة المصداقية - على رأيهـم - يسري إلى إجمال العام فلا يجوز التمسّك به.

قال الملا الآخوند في (الكافية)^(١) : «وأما إذا كان (الخاص) مجملًا بحسب المصدق، بأن اشتبه فرد وتردد بين أن يكون فرداً له (أي للخاص) أو باقياً تحت العام»:

- فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلًا به، ضرورة عدم إنعقاد ظهور للكلام إلا في الخاصوص - كما عرفت -. .

- وأما إذا كان منفصلًا عنه، ففي جواز التمسك به خلاف، والتحقيق عدم جوازه، إذ غایة ما يمكن أن يقال في وجه جوازه: إنّ الخاص إنما يزاحم العام فيما كان فعلًا حجة، ولا يكون حجة فيما اشتبه أنه من أفراده، فخطاب (لاتكرم فساق العلماء) لا يكون دليلاً على حرمة إكرام من شك في فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل: (أكرم العلماء) ولا يعارضه، فإنه يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة، وهو في غاية الفساد، فإنّ الخاص وإن لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلًا، إلا أنه يجب اختصاص حجية العام في غير عنوانه من الأفراد، فيكون (أكرم العلماء) دليلاً وحجة في العالم غير الفاسق، فالصدق المتشبه وإن كان مصداقاً للعام بلا كلام، إلا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجة لاختصاص حجيته بغير الفاسق.

وبالجملة: العام المخصوص بالمنفصل، وإن كان ظهوره في العموم كما إذا لم يكن مخصوصاً، بخلاف المخصوص المتصل - كما عرفت - إلا أنه في عدم الحجية إلا في غير عنوان الخاص مثله، فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الإندراج تحت إحدى الحجتين، فلابد من الرجوع إلى ما هو الأصل في البين».

(التطبيق):

ويثير الخلاف في المسألة بتطبيق أصالة العموم على القول بعدم سريان الإجمال من الخاص إلى العام .. وعدم صحة جريانها على القول بسريان الإجمال.

■ المخصص الليبي:

كان حديثنا المتقدم في مسألة إجمال الخاص عن الخاص اللغطي.

وهنا: الحق الأصوليون به منذ عهد الشيخ الأنصاري ما أطلقوا عليه عنوان (المخصص الليبي) نسبة إلى اللب الذي هو العقل، إلا أنهم أردوا به ما يعم الدليل غير اللغطي، وهو الإجماع ودليل العقل.

وفي مطاوي البحث فرقوا بين الإدراك العقلي الضروري والإدراك العقلي النظري - كما سيأتي.

كما أنهم حددوا مجال البحث في إجمال المخصص الليبي في الشبهة المصداقية.

وفي المسألة ثلاثة أقوال، هي:

١- قول الشيخ الأنصاري في (التقريرات):

قال أستاذنا الشيخ المظفر في (الأصول)^(١): «نُسِّبُ إِلَى الشِّيْخِ الْمُحَقَّقِ الْأَنْصَارِيَّ جُوازُ التَّمَسُّكُ بِالْعَالَمِ فِي الشَّهَبَةِ الْمُصَدَّاقَةِ مُطْلَقاً إِذَا كَانَ الْمُخَصَّ لِبِيَّاً، وَتَبَعَهُ جَمَاعَةٌ مِّنَ الْمُتَأْخِرِينَ عَنْهُ».

وقال السيد يوسف مكي العاملي في (القواعد)^(٢): «قيل بالجواز مطلقاً أي كان هذا المخصوص الليبي كاللغطي المتصل أو كالمفصل، ونُسِّبُ هَذَا القول إِلَى شِيخِنَا المرتضى الأنصاري في تقريراته».

٢- قول العلام الأخوند في (الكتابية):

وهو قول بالتفصيل:

- بين ما إذا كان المخصوص اللّي مما يصح أن يتكل عليه المتكلّم إذا كان بصدق البيان في مقام التخاطب بأن يكون عرفاً من القرائن المتصلة الموجبة لصرف الكلام عن العموم إلى الخصوص، وذلك كما لو كان عقلياً ضروريّاً، فهو - هنا - كالمتّصل، لا كلام في عدم جواز التمسّك بالعام في لإثبات حكم الفرد المشكوك، لعدم إنعقاد ظهور للعام إلا في الخصوص.

- وبين ما إذا لم يكن كذلك، كما إذا لم يكن التخصيص ضروريّاً على وجهه يصح أن يتكل عليه المتكلّم، فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجيته كظهوره فيه، فكما أن ظهور العام في حكم الفرد ثابت كذلك حجيته، فيصح الأخذ به لإثبات حكم الفرد^(١).

ولشخص شيخنا المظفر دليل صاحب الكفاية على صحة قوله المذكور في أعلاه بقوله^(٢) : « واستشهد (يعني صاحب الكفاية) على ذلك بما ذكره من الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المأثورة بين العقلاة، كما إذا أمر المولى منهم عبده بإكرام جيرانه، وحصل القطع للعبد بأن المولى لا يريد إكرام من كان عدوّ الله من الجيران، فإنّ العبد ليس له أن لا يكرم من يشك في عداوته، وللمولى أن يؤخذه على عدم إكرامه ولا يصح منه الإعتذار بمجرد إحتمال العداوة، لأنّ بناء العقلاة وسيرتهم هي ملوك حجية أصالة الظهور، فيكون ظهور العام - في هذا المقام - حجّة بمقتضى بناء العقلاة».

٣- قول العيززا النائيني:

وخلالصته - كما في أصول شيخنا المظفر^(٣) : «إن المخصوص اللّي سواء كان عقلياً ضروريّاً يصح أن يتكل عليه المتكلّم في مقام التخاطب، أو لم يكن كذلك،

(١)- وراجع: حقائق الأصول ٤٩٩/١ - ٥٠٠ وأصول المظفر ١٣٥/١.

(٢)- ١/١٣٦ - ١٣٥/١ ص.

بأن كان عقلياً نظرياً أو إجماعاً، فإنه كالمحض اللغطي كاشف عن تقيد المراد الواقعي في العام من عدم كون موضوع الحكم الواقعي باقياً على إطلاقه الذي يظهر فيه العام، فلا مجال للتمسك بالعام في الفرد المشكوك بلا فرق بين اللّيبي واللغطي، لأنّ المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما، وهو إنكشف تقيد موضوع الحكم واقعاً، ولا يفرق في هذه الجهة بين أن يكون الكاشف لغطياً أو لبيياً».

هذه خلاصة ما جاء في هذه المسألة عرضاً واستدلاً ونقداً.

المطلق والمقيد

■ أهميتها:

لا يختلف المطلق والمقيد عن العام والخاص في أنهما من الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة، الشائعة في جميع اللغات وكل المجتمعات.

كذلك هما من القضايا العلمية المنتشرة في جل بل كل موضوعات الفقه، فقل أن ترى موضوعاً فقهياً حالياً من الإطلاق والتقييد.

■ تصنيفهما:

ولهذه الأهمية التي يتمتعان بها اهتم اللغويون من عرب وغير عرب بتعريفهما وبحثهما وتتبع مفرداتها اللغوية الاجتماعية، كما يعني بهما الأصوليون ومع بدايات بحوثهم الأصولية الرائدة.

غير فارق واحد - من ناحية منهجية - لمسناه في البحث الأصولي لهما بين أكثر الأقدمين ومتأنرיהם من جانب وأكثر متأنر المتأخرين والمعاصرين من جانب آخر.

وهو أن رأينا أمثال العلامة الحلي في (مبادئ الوصول) والوحيد البهبهاني في (الفوائد الحائرية) يبحثانهما تحت عنوان (حمل المطلق على المقيد) ويشكل مختصر.

ففي (مبادئ العلامة) عقد لهما البحث التاسع - وهو الأخير - من بحوث العام والخاص.

ومن قبله رأينا الشريف المرتضى في كتابه الأصولي الرائد (الذرية) يعقد لهما فصلاً من فصول العام والخاص يسبقه (فصل في تخصيص العموم بالشرط)

ويتبعه (فصل في ذكر مخصوصات العلوم المنفصلات الموجبة للعلم).

أما الحال عند أكثر متأخري المتأخرين والمعاصرين فالعكس فقد أفردوهما بالبحث بعد بحث العام والخاص، إلا أن بعضهم جمع بينهما وبين المجمل والمبيّن في باب واحد، وبعضهم فرق بينهما فعقد لكل واحد منهما باباً مستقلاً به.

فمثلاً في (كفاية الآخوند) يخصص المقصود الرابع للعام والخاص، ويجعل المقصود الخامس في المطلق والمقيد والمجمل والمبيّن، وفي (أصول مغنية) يعقد للمطلق والمقيد باباً مستقلاً بعد باب العام والخاص، ويعقد للمجمل والمبيّن باباً مستقلاً بعد باب المطلق والمقيد.

وعلى هذا سار التبوب الأصولي في سائر كتب المعاصرين باستثناء أمثال كتاب (دروس في علم الأصول) لأستاذنا الشهيد الصدر حيث جمع بين الإطلاق والعموم في فصل واحد، وكتاب (المحكم) للسيد محمد سعيد الحكيم الذي رجع في تبويبه إلى ما نهجه المتقدمون من إدراج الإطلاق والتقييد ضمن موضوع العوم والخصوص.

ويرجع سبب هذه التفرقة في التبوب إلى ما أثير حول تحديد كيفية دالة المطلق على الشمول هل هي في جميع مفرداته بدليل العقل (مقدمات الحكمة)، أو أن بعضها كذلك والأخرى بالوضع.

ومحور الخلاف في المسألة «الذي وقع فيه البحث هو أن الإطلاق في أسماء الأجناس وما شابهها:

- هل هو بالوضع.

- أو بمقدمات الحكمة؟

أي أن أسماء الأجناس:

- هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شائعة ومرسلة على وجه يكون الإرسال أي الإطلاق مأخوذاً في المعنى الموضوع له اللفظ - كما نسب إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء -.

- أو أنها موضوعة لنفس المعاني بما هي، والإطلاق يستفاد من دال آخر، وهو نفس تجرّد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمة متوفّرة فيه؟

وهذا القول الثاني أول ما صرّح به - فيما نعلم - سلطان العلماء في حاشيته على (معالم الأصول)، وتبعه جميع من تأثّر عنه إلى يومنا هذا»^(١).

والآخر المترتب على هذا الخلاف هو:

- على القول الأول (رأي المشهور) يكون استعمال اللفظ في المطلق على الحقيقة، وفي المقيد على المجاز.

- وعلى القول الثاني (رأي سلطان العلماء) يكون استعمال اللفظ في المطلق والمقيد على الحقيقة.

وسؤالي بيان ما يتربّى على هذا أيضاً.

ولأنّ هذه المسألة من المسائل الخلافية تأثر تصنيفها في مجال التبويب برأي الباحث الأصولي:

- فإن كان رأيه أن دلالة المطلق على الشيوع هي بالوضع أدرج موضوع المطلق والمقيد في مبحث العام والخاص، وإن كان رأيه أن الدلالة بالقرينة (مقدمات الحكمة) فضلّهما وأفردهما ببحث خاص بهما. ونحن - هنا - نفردّها تبعاً لأكثر المعاصرين بهذا المبحث المستقلّ، وفي طوابيّاه سوف نعرّف أي الرأيين هو الراجح.

■ تعريفهما:

ولما أشرنا إليه أكثر من مرّة من أنَّ أسماء المفاهيم المعنوية تؤخذ في مرحلة متأخرة من أسماء الأعيان المادية، لوجه شبه بينهما، تمثل هذا - هنا - في مفهوم الإطلاق، ففي لغتنا العربية: الإطلاق يعني الإرسال للحيوان من وثاقه أو الشد عليه، يقولون (أطلق الفارس عنان فرسه) أي أرسلها وترك لها الحرية في الجري. ومنه أخذ معنى الإطلاق كمفهوم معنوي، فما كان من شأنه أن يقيّد ولم يقيّد فهو مطلق.

ومن هنا اشترط في المطلق ليكون مطلقاً أن يتَّصف بشأنَّة التقييد، أي فيه صلاحية التقييد - تماماً - كالذِي مَرَّ أن اشترط في العام أن يكون فيه صلاحية التخصيص.

ومن هنا عرف المطلق بالتعريف الشائع لديهم بأنَّه (ما دَلَّ على شائع في جنسه).

والمقصود بالاسم الموصول (ما) من عبارة (ما دَلَّ) المعنى ولكن باعتباره موضوعاً للحكم كالرقبة في قولنا (اعتق رقبة) فإنَّها لما أخذت - في هذا المثال - بلا قيد موضوعاً لوجوب العتق كانت مطلقة، وفي قولنا (اعتق رقبة مؤمنة) فإنَّها لما أخذت - في هذا المثال - موضوعاً لوجوب العتق أيضاً ولكن بقيد الإيمان كانت مقيدة.

وعرفه الأمدي - الأحكام^(١) - بأنه: «اللفظ الدالٌّ على مدلول شائع في جنسه». وعلى أساس من تعريفه بأنه (اللفظ) لم يفرق بين موضوع المطلق والمقيّد وموضوع العام والخاص، واعتبرهما موضوعاً واحداً، قال: «وإذا عرَّفَ معنى المطلق والمقيّد، فكلَّ ما ذكرناه في مخصوصات العموم من المتفق عليه، والمختلف فيه، والمزيَّف، والمختار، فهو بعينه جاري في تقييد المطلق، فعليك باعتباره، ونقله إلى هنا».

أما على أساس أن الإطلاق والتقييد من شؤون المعنى فلا بد من التفرقة بينهما وإعتبرهما موضوعين.

وهو - أعني الفرق - أن دلالة العموم على الشيوع هي بالوضع ودلالة الإطلاق هي بالقرينة.

والمراد بالجنس - في التعريف المذكور - «مطلق ما يكون جامعاً بين الحصص التي تصلح الحصة المسماة بالمطلق للإنطباق عليها، فـ(زيد العالـم) مطلق، لـإنطباقه على زيد الشاب والشيخ والفقير والغنى»^(١).

فليس المراد به الجنس الذي هو مصطلح منطقي.

«والمراد بالشيوع في الجنس شموله لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه»^(٢).

وعرف الشيخ مغنية (في أصوله) المطلق بـ «ما دلّ على الماهية بلا قيد». والمقيّد بخلاف المطلق ولذا عرّفوه في مقابل التعريف المشهور للمطلق بأنه «مادلّ لا على شائع في جنسه».

وكل هذه التعريفات وأمثالها مما ذكر في المقام تحرّك داخل إطار الفكر الفلسفي بما حول - كما سترى - هذا الموضوع اللغوي الأصولي إلى موضوع فلوفي يدور في تلك الماهية وما يرتبط بها من شؤون، مع أن مفهوم الإطلاق والتقييد من أبرز وأوضح المفاهيمعرفية.

ولعل هذا الإلغاز الفلسفي الذي مني به جاءهما من وضوحهما ووضحاً حجب بينهما وبين أن يعرف التعريف العلمي بعيداً عن الفلسفة ومعطياتها.

فالإطلاق هو الإطلاق، والتقييد هو التقييد كما يفهمها الناس والأصوليون ليس لهم إصطلاح خاص فيهما، وإنما استوردوهما من العرف واللغة، وبما للإطلاق من معنى الشيوع والشمول، ويقابله التقييد مقابلة التخصيص للعموم.

■ **الفاظ المطلق:**

يريدون بها تلك الأسماء التي يطلق عليها لفظ المطلق، والذي ذكروه منها أربع

(٢)-متنهى الأصول ١/٤٦٧.

(١)-منتهى الدراسة ٢/٦٧٨-٦٧٧.

مفردات، هي: اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة المطلقة والمفرد المعترَفُ بِأَلْهَبِ.

(اسم الجنس):

تقدَّم أن عرَفنا اسم الجنس في موضوع (اللفاظ العموم) بما عرَفه به النَّحَاةُ العرب، وبما عرَفه به علماء الأصول من خلال ما أفادوه من تعريف الفلسفة له باعتباره يدلُّ على الماهية، على اختلاف في تعين الماهية التي يطلق عليها اسم الجنس:

- هل هي الماهية المطلقة (أي لا بشرط شيء).

- أو الماهية مع وحدة لا بعينها.

والفرق في نقطة البحث بينه هنا وهناك هو أنَّ المبحث فيه هناك في موضوع (اللفاظ العام) هو اسم الجنس المعترَفُ، والمبحث فيه هنا في موضوع (اللفاظ المطلق) هم اسم الجنس مطلقاً، أي بلا قيد حتى قيد الإطلاق.

إلا أنَّ الأصوليين اختلفوا هنا في المقصود من الماهية الموضوع لها اسم الجنس المصطلح عليها فلسفياً بـ(الماهية لا بشرط)، وذلك لأنَّ هذا المصطلح -

وهو الماهية لا بشرط - يطلق على ثلاثة أنواع من الماهية، فأيُّها المقصود هنا؟

ولأجل أن نعرَف موقع كلَّ واحد من هذه الأنواع الثلاثة التي تسمَّى (الماهية بلا شرط) لنعرَف محظَّ الخلاف، لابدَّ من استعراض ما ذكر من التنويع الفلسفِي للماهية، وكانتالي:

عُرِفت الماهية بأنَّها «المقولَة في جواب ما هو أو ما هي، في مقابل السؤال عن الوجود».

قال الجرجاني: ماهية الشيء: ما به الشيء هو هو.

وهي - من حيث هي - لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام».

وقسمت إلى قسمين رئيسيين: المهملة واللامبرط المقسمي.

١- الماهية المهملة:

وهي المنظور إليها بما هي غير مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها .. وتسمى (الماهية لا بشرط) أي لا بشرط اقتراحها بما هو خارج عن ذاتها.

٢- الماهية لا بشرط المقسم:

وهي المنظور إليها مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها ... ووصفت بـ(المقسم) لأنها المقسم لأقسامها الثلاثة المعروفة باعتبارات الماهية الثلاثة، وللتفرقة بينها وبين أحد أقسامها الثلاثة وهو (الماهية لا بشرط القسمي) الآتي.

وتسمى الماهية لا بشرط أيضاً - كما رأينا في عناوينها.

ونقسم - أعني الماهية لا بشرط المقسمي - إلى ثلاثة أقسام هي: الماهية بشرط شيء، والماهية بشرط لا، والماهية لا بشرط.

أ- الماهية بشرط شيء:

وهي التي تنظر بالإضافة إلى الشيء الخارج عن ذاتها مقتنة بوجوده، كالرقبة المشروطة بالإيمان من قولنا: (اعتق رقبة مؤمنة) فإن ماهية الرقبة نظرت مقتنة بوجود الإيمان.

ب- الماهية بشرط لا:

وتسمى أيضاً (الماهية بشرط لا شيء)، وهي: الماهية التي تنظر بالإضافة إلى الشيء الخارج عن ذاتها مقتنة بعدمه كالنظر إلى ماهية الرقبة مشروطة بعدم الكفر.

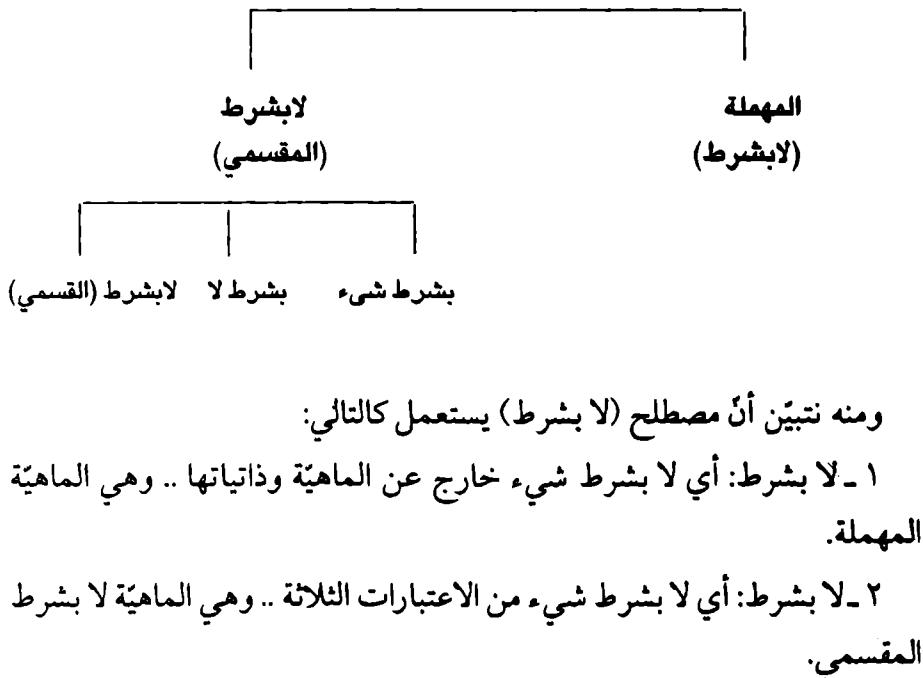
ج- الماهية لا بشرط:

وتسمى أيضاً (الماهية لا بشرط القسمي) في مقابل (الماهية لا بشرط المقسمي)، وهي: الماهية التي تنظر غير مشروطة بوجود ذلك الشيء الخارج عن ذاتها ولا مشروطة بعدهمه.

نحو « وجوب الصلاة على الإنسان باعتبار كونه حراً - مثلاً - فإن الحرية غير معتبرة لا بوجودها ولا بعدهما في وجوب الصلاة ».«

الخلاصة :

الماهية



ومنه نتبين أنَّ مصطلح (لا بشرط) يستعمل كالتالي:

١ - لا بشرط: أي لا بشرط شيءٍ خارج عن الماهية وذاتياتها .. وهي الماهية المهملة.

٢ - لا بشرط: أي لا بشرط شيءٍ من الاعتبارات الثلاثة .. وهي الماهية لا بشرط المسمى.

٣ - لا بشرط: وهو لا بشرط القسمي، الاعتبار الثالث من الاعتبارات الثلاثة.

ومحطة الخلاف بينهم في القسمين الرئيسيين للماهية:

- فنسب إلى المشهور ذهابهم إلى أنَّ اسم الجنس موضوع للماهية المهملة.

- وحكي عن السيد الحسيني المعروف بسلطان العلماء المتوفى سنة ١٠٦٤هـ، أنه ذهب - في حاشيته على المعالم - إلى أنَّ اسم الجنس موضوع للماهية لا بشرط المسمى.

والفارق بينهما هو:

- على رأي المشهور يكون اسم الجنس موضوعاً للمعنى المقيد بالإطلاق.

- وعلى رأي سلطان العلماء يكون موضوعاً لنفس المعنى.
ولهذا عرّفوا اسم الجنس على رأي سلطان العلماء بأنه «اللهظة الموضوع للماهية المهملة عن كلّ قيد حتّى قيد الإطلاق»^(١).

وسبب عدول سلطان العلماء عن رأي المشهور هو أنّ الماهية إذا لحظت بالنظر إلى ذاتيتها من دون نظر إلى غيرها، ليست إلّا هي، لا يحكم بها ولا عليها. وبعكسها إذا لحظت مع شيء خارج عن ذاتها فإنه يحكم بها وعليها. ويترتب على هذا الفارق:

- على رأي المشهور، يكون المعنى حقيقة في المطلق، مجازاً في المقيد.
- وعلى رأي سلطان العلماء ومن تابعه: يكون المعنى حقيقة في المطلق والمقيد معاً.

ويترتب عليه أيضاً:

- على رأي المشهور: يمكننا إجراء أصلحة الإطلاق في الفرد المشكوك فيه.
- وعلى رأي سلطان العلماء: لا يمكننا التمسك بأصلحة الإطلاق، بل لابد من التمسق القرينة لإثباتبقاء ظهور المطلق في الإطلاق، ثم إجراء أصلحة الإطلاق.
والقرينة - هنا - هي ما اصطلح عليه بـ(مقدّمات الحكم).

(علم الجنس):

يقسم النّحّاة العرب العلم - (وهو الاسم الذي يدلّ على مسمّاه تعيناً مطلقاً دون الحاجة إلى قرينة) - باعتبار تشخيص معناه وعدم تشخيصه إلى قسمين:

١ - علم الشخص:

وهو ما يتحدّد المقصود منه بذاته، باستخدام اللهظة الدالّ عليه، نحو: زيد ورهوان (اسم حصان) وبيروت وتغلب (اسم قبيلة).

٢ - علم الجنس:

وهو ما وضع لتحديد الجنس كله لا فرد واحد منه، نحو: اسامة (علم يقصد به كلأسد)، وثعالة «علم يقصد به كل ثعلب»^(١).

وعلم الجنس - بتعريفه المذكور - هو المقصود بالبحث عنا.

ولابد من أن يراعي: أنه لا يوجد في لغتنا العربية علم جنس لكل جنس من الأجناس، وذلك لأن علم الجنس سماعي يقتصر فيه على المسموع والمنقول عن العرب، ولهذا قال ابن مالك في ألفيته:

كعلم الأشخاص لفظاً وهو عم وهكذا ثعالة للثعلب كذا فجاري علم للفجره وهذه الأعلام (أعلام الأجناس) هي - في واقعها - أسماء أجناس مع فارق يسير بينها وبين أسماء الأجناس.	ووضعوا لبعض الأجناس علم من ذاك أم عريط للعقرب ومثله برة للسمبره
--	---

هذا الفارق جعلها تأخذ عنوان (علم الجنس)، وقد ألمح إليه بوضوح ابن الناظم في شرحه للأنبياء الثلاثة المذكورة من ألفية أبيه ابن مالك، قال: «الأجناس التي لا تؤلف كالسباع والوحوش واحناس الأرض، لا يحتاج فيها إلى وضع الأعلام لأشخاصها فعوضت عن ذلك بوضع العلم فيها للجنس مشاراً به إليه إشارة المعرف بالألف واللام، ولذلك يصلح للشمول، كنحو: (أسامة أجرأ من الضبع)، وللواحد المعهود كنحو: (هذا أسامة مقبلًا).

وقد يوضع هذا العلم لجنس ما يؤلف كقولهم: (هيان بن بيان) للمجهول، وأبو الدغفاء) للأحقق، و(أبو المضاء) للفرس.
 ومسميات أعلام الأجناس: أعيان ومعان.

فالأعيان كـ(شبوة) للعقرب، وـ(ثعالة) للثعلب، ومنه (أبو الحارت) وأسامة

للأسد، و (أبو جعدة) و (ذؤالة) للذئب، و (ابن دأية) للغراب، و (بنت طبق) لضرب من الحيتان.

وأما المعاني فـ(برة) للمبرة، و (فجار) للفجرة جعلوه علمًا على المعنى مؤنثاً ليكمل شبهه بـ(نزال) فيستحق البناء، ومن ذلك (حماد) للمحمدة، و (يسار) للميسرة، وقالوا للخسران (خباب بن هياب)، وللباطل (وادي ثخيب)، ومنه الأعداد المطلقة نحو (ستة ضعف ثلاثة)، و (أربعة نصف ثمانية).

هذه الأسماء كلها أسماء أجناس، وسميت أعلاماً لجريانها مجرى العلم الشخصي في الاستعمال، وذلك لأنّها لا تقبل الألف واللام، وإذا وصفت بالنكرة بعدها انتصبت على الحال، ويمنع منها الصرف ما فيه تاء التأنيث، والألف والنون المزيدتان، فلما شاركت العلم الشخصي في الحكم أُحْقِت به».

ويقول السيد السبزواري في الفرق بينهما (التهذيب^(١)): «ولا فرق بينه (يعني علم الجنس) وبين اسم الجنس إلا من جهتين:

الأولى: أنّ اسم الجنس نكرة بخلاف علم الجنس فإنه معَرَف لفظي يجري عليه أحكام المعرفة في الجملة من صحة الابتداء به ونحو ذلك، ولكن تعريفه اللفظي لا يسري إلى المعنى، كما أنّ التأنيث اللفظي لا يسري إلى الذات.

ولكن هذا القسم نادر في غالب الاستعمالات المحاورية خصوصاً في الفقه.
الثانية: أنّ اسم الجنس وضع لذات المعنى على نحو ما مرّ، بخلاف علم الجنس فإنه وضع لذات المعنى في حالت تميّزه عن غيره من دون أن يكون اللحاظ قيداً حتى يكون مقيداً، ويُمْتَنَع صدقه على الخارجيات، بل بنحو القضية الحسينية الشرطية، وهذه العناية أوجبت كونه معَرَف لفظياً، وهذا الفرق يرجع إلى الأول في الواقع».

ويقول السيد المرجوح في (المتنهي^(٢)): «الفرق بين علم الجنس واسمه (اسم

الجنس) واضح، لكون:

الأول: الماهية الملحوظ معها التعين الذهني.

والثاني: الماهية المبهمة التي لم يلاحظ معها شيء».

وإذا عدنا إلى قواعد لغتنا العربية (والعود أحمد) سوف نرى أن الفرق بينهما هو الفرق بين النكرة التي لا تدل على معين والمعرفة التي تدل على معين. فاسم الجنس لأنّه نكرة لا دلالة فيه على معين، وهو معنى الإبهام المذكور في تفرقهم.

وعلم الجنس لأنّه معرفة يدلّ على معين، وهو الذي عنده بالتعيين الذهني.

(النكرة):

الفرق في محظ البحث عن النكرة في موضوع (اللفاظ العموم)، وفي موضوعنا هذا هو:

- ان النكرة هناك بحثت كمفردة في أسلوب تعبيري معين، هو (النكرة في سياق النفي أو النهي أو الشرط).

- بينما بحثها هنا يقوم على أنها مفردة، أي لا ضمن أسلوب تعبيري معين، ولهذا سميت (النكرة المطلقة)، وهي «التي يقال فيها: إن مفهومها نفس الجنس والماهية المقيدة بالوحدة التي يدلّ عليها تنوين التنكير، فتدلّ على حصة أي فرد من الماهية غير معين، فيكون مدلولها فرداً من الأفراد على البدل لأنّ الفرد الذي يوجد يكون بدلاً من الآخر»^(١).

والمراد بـ(أـلـ) - هنا - الجنسية البيانية مثل: (العلم خير من الجهل) والاستغراقية مثل: (الإنسان في خسر)، والأخرى العهدية وبجميع أقسامها من ذكرية وذهنية وحضورية.

(١)- قواعد استنباط الأحكام ٣١٣

وقد اختلف الأصوليون في دلالة هذه المفردة (الاسم المعرف بأل) على الشمول .

- فهل تدل على الشمول (الإطلاق) أو لا دلالة فيها عليه؟

- وعلى تقدير دلالتها على الإطلاق: هل هذه الدلالة مستفاده من وضع أل التعريفية لذلك، أو من القرائن؟

هذه تساؤلات أثيرت البحث الأصولي حولها.

والسبب الذي دعا القوم إلى إثارة هذه التساؤلات هو ما يبدو من تنافس بين الأفراد المستفاد من كلمة (المفرد) في عنوان المسألة (المفرد المعرف بأل) الذي لا يدل على أكثر من واحد، والاستغراق المستفاد من كلمة (أل الجنسية).

ويصوغ التفازاني الإشكال المشار إليه في كتابه (المطول^(١)) بقوله: «إن إفراد الاسم يدل على وحدة معناه، واستغراقه يدل على تعدده، والوحدة والتعدد ممّا يتناقضان، فكيف يجتمعان؟».

ويجيب في رفع هذا الإشكال بما أجاب به الخطيب القزويني في كتابه (تلخيص المفتاح) فيقول: «أشار (يعني القزويني) إلى جوابه (يعني الإشكال) بقوله: «.. (ولا تنافي بين الاستغراق وإفراد الاسم لأن الحرف) الدال على الاستغراق كحرف النفي ولام التعريف (إنما تدخل عليه) أي على الاسم المفرد حال كونه (مجرداً عن) الدلالة على (معنى الوحدة)، كما أنه مجرد عن الدلالة على التعدد».

ويلاحظ عليه:

أن هذا الاستغراق والشمولية أو الإطلاق يستفاد من الأداة التي هي (أل) إذا كانت جنسية استغراقية بحيث يصبح حلول (كل) محلها.

أما في حالة كونها بيانية أو عهدية فإنها لا تفيد الاستغراق، وإذا كان ثمة استغراق فإنه يستفاد من القرائن السياقية أو القرائن الخارجية التي عبر عنها (أعني القرائن الخارجية) الأصوليون (مقدمات الحكمة).

فالقول الذي ينبغي أن يعتمد عليه في هذه المسألة هو التفصيل بين الرأي المشهور الذي يقول بأن الإستغراق هنا مستفاد من الوضع، وبين رأي السيد سلطان العلماء القائل بأن الإطلاق مستفاد من القرائن.

ذلك التفصيل الذي نفرق فيه بين:

- الفرد المعروف بأجلال الجنسية الاستغرافية فإنه يفيد الإطلاق بحاجة لفظه لدلالة (أجل) عليه.

- والمفرد المعروف بأجلال البيانية أو بأجلال العهدية الذي يستفاد إطلاقه من القرائن التي قد تكون سياقية وقد تكون خارجية.

أن هذه المسألة هي من أبرز وأعمق المسائل التي تأثر فيها أصول الفقه بالفلسفة.

والذي يلاحظ هنا:

أن الأصوليين يصرّحون وينصّون على أن الإطلاق والتقييد ليس لهم فيهما إصطلاح خاص، وإنما أخذوهما من العرف الاجتماعي بما لهما من معنى لغوي عرفي، وكذلك الألفاظ التي يطلق عليها المطلق التي هي أسماء الأجناس وأخواتها هي الأخرى يقولون بأنها مفاهيم عرفية، فكان المفروض منهجياً أن تعرف وتفسّر هذه المفاهيم من خلال الفهم العرفي لها، ولكن التزام الأصوليين بالمنهج الفلسفي فرض عليهم أن يعرفوها تعريفاً فلسفياً بما أوقعهم في المفارقة المذكورة.

والناس الذين لا يعرفون شيئاً من هذا التفكير والتعبير الفلسفيين، وكذلك الفقهاء الذين لم يدرسوا الفلسفة كانوا يتعاملون مع أسماء الأجناس ويدركون

فيما إذا كان لمفهوم الاسم إطلاق أو ليس له إطلاق، وذلك عن طريق الأداة أو القرائن السياقية أو الأخرى الإحاطية، فكان الأصوب - من ناحية منهجة - أن يقال، ومن البدء: إن الإطلاق في هذه المفاهيم يعرف بواسطة الأداة أو القرينة، من غير حاجة إلى أن نعرف مفهوماً عرفيأً تعريفاً فلسفياً فنفع في مفارقة منهجة نحن في غنى عنها.

□ قرينة الحكمة:

تقدّم أن أشرنا إلى أن القوم اختلفوا في مصدر الإطلاق أو دليل الإطلاق وهو ما يستفاد منه إطلاق المعنى.

- فذهب المشهور إلى أنه الوضع.

- وذهب سلطان العلماء ومن تابعه إلى أنه القرينة.

ويريد من القرينة (قرينة الحكمة) التي اصطلحوا عليها باسم (مقدّمات الحكمة).

والأصوب أن نصطلح عليها بـ(عناصر الحكمة)، لأن المقدمة أول شيء أو هي قطعة من الشيء تتقدّم عليه، ومنه سميت طليعة الجيش، وتوطئة الكتاب، وأول الكلام بالمقدمة.

بينما الأمر هنا ليس كذلك إذ إن ما سمى بمقدّمات الحكمة هو - في واقعه - عناصر قرينة الحكمة، ذلك أن هذه القرينة تتألّف من عناصرها على شكل تكامل، أي يكمل بعضها الآخر.

والعنصر هو جزء الشيء الذي يتتألّف منه.

وكرينة الحكمة لا تختلف عن غيرها، فما تتألّف منه من أمور ينبغي أن يطلق عليه عنوان عنصر لا مقدمة.

وعليه فالمراد من (مقدّمات الحكمة) في مصطلح القوم هو (عناصر الحكمة). فكان الأصوب في عنوان المسألة أن يقال (عناصر الحكمة) أو (كرينة الحكمة)،

ثم يقال: وعناصر هذه القرينة إثنان أو ثلاثة أو أربعة .. والقرينة مصطلح علمي عرفه الجرجاني بقوله: «القرينة: في اللغة فعلة بمعنى فاعلة، مأخوذ من المقارنة.. وفي الإصطلاح: أمر يشير إلى المطلوب». ويمكننا أن نعرفها بأنها الدليل الذي يقترن بالفكرة لإثباتها أو نفيها، أو ليوضح مراد المتكلم من كلامه.

وتنقسم القرينة إلى: مقالية ومقامية وحكمة.

١- القرينة المقالية: هي اللفظ يقترن بالفكرة وهي السياق اللغطي الذي تقع فيه الفكرة.

وتسمى - أيضاً - القرينة القولية والقرينة اللفظية.

٢- القرينة المقامية: وتسمى - أيضاً - القرينة الحالية والقرينة المعنية، وهي: ما يحيط بالكلام من فعل أو حدث يلقي الضوء عليه فيوضح مقصود المتكلم منه.

٣- قرينة الحكمة:

يراد بالحكمة - هنا - العقل الذي يضع الأشياء في مواضعها المناسبة لها. ولأن هذه القرينة منسوبة للمتكلم الحكيم وهو العاقل الجاد والملتفت لما يقول: سميت بالحكمة.

وهذه القرينة قرينة عامة لا تختص بمواضعينا هذا (المطلق)، ولكنها تنطبق عليه كمورد من مواردها.

ومستندتها سيرة العقلاء الذين دأبوا - على اختلاف لغاتهم ومجتمعاتهم - على إستفادة الإطلاق من الكلام الذي تقترن به.

وقد اختلفوا في عدد هذه العناصر أو المقدمات التي تتالف منها هذه القرينة: - فمنهم من عدّها مقدّمتين أو عنصرين، أمثال السيد السبزواري في (التهذيب^(١)).

فقد عدّها أولاً ثلاثة ثم داخل بين الآخرين فأرجعهما إلى واحد، قال: «وهي (يعني مقدمات الحكم) من القرائن العامة غير المختصة بمورد دون آخر ... وترتّكب من أمور:

١- كون المتكلّم في مقام بيان المراد.

٢- عدم ما يصلح لتقيد الكلام بحيث يصح الاعتماد عليه لدى العرف.

٣- عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب في البيّن.

ثُمّ قال: (وي يمكن إرجاع الآخرين إلى واحد، وهو عدم وجود قرينة على التقيد، وجود القدر المتيقن قرينة).

فمقدمات الحكم - في الواقع - إنتantan:

١- كون المتكلّم في مقام البيان.

٢- فقد القرينة على التقيد».

وممّن عدّها ثلاثة صاحب الكفاية قال^(١): «وهي (يعني قرينة الحكم) تتوقف على مقدمات:

إحداها: كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد.

ثانيتها: إنتفاء ما يجب التعين.

ثالثتها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب».

وكذلك شيخنا المظفر، قال^(٢) : «وهذه القرينة العامة إنما تحصل إذا توفرت

جملة مقدمات تسمى (مقدمات الحكم) والمعروف أنها ثلاثة:

الأولى: إمكان الإطلاق والتقييد.

الثانية: عدم نصب قرينة على التقيد.

الثالثة: أن يكون المتكلّم في مقام البيان».

ومثلهما السيد مكي العاملي، قال في (قواعد)^(١): «والقرينة التي يستكشف منها إرادة المطلق هي المقدمات التي أطلقوا عليها اسم (مقدمات الحكم)، وهي ثلاثة:

الأولى: أن يكون المتكلّم في مقام البيان ل تمام المراد من الجهة التي نريد التمسك بالإطلاق فيها.

الثانية: أن لا ينصب المتكلّم قرينة - متصلة أو منفصلة - تقتضي تعين المراد وتقيد موضوع الحكم أو متعلقه بخصوصية وجودية أو عدمية.

الثالثة: أن لا يكون في مقام التخاطب قدر متيقن».

وعدها السيد الجنوردي في (المتهى)^(٢) «أربعاً هي:

١ - أن يكون المورد - أي اللفظ والمعنى الذي نريد إثبات إطلاقه - قابلاً للإطلاق والتقييد.

٢ - أن يكون المتكلّم في مقام البيان من الجهة التي نريد أن نأخذ بإطلاقها.

٣ - عدم تقييده بدليل لفظي أو لبني، متصل أو منفصل.

٤ - عدم قدر متيقن في مقام التخاطب».

وهذا الذي جاء في (المتهى) هو متهى العدد لهذه العناصر. وقبل أن نقارن بينها ونوازن لنتهي إلى العدد المطلوب تقوم بتبيان المراد من كل واحد منها:

-**العنصر الأول**: وهو أن يكون المتكلّم في مقام البيان:

أثبتت في المباحث الأولى من الكتاب أن علم أصول الفقه يبحث في أحد موضوعيه، الظواهر اللغوية الإجتماعية العامة، وهي تلك الظواهر التي يقوم عليها كيان النصّ اللفظي وتقوم بتفسيره وإيضاح معناه.

وهذا في مجال النظرية.

أما في مجال التطبيق فالمعنى المقصود هو النصوص الشرعية.

وهنا عندما يقولون: العنصر الأول من عناصر فرينة الحكم هو أن يكون المتكلّم عندما تكلّم بكلامه هو في صدد بيان مراده من كلامه وهو المعنى الذي يقصده من إلقاء كلامه وتكلّمه به، يريدون من ناحية تطبيقية:

- بالمتكلّم: المشرع الإسلامي المقدس.

- وبالكلام: التكليف الشرعي أو الحكم الشرعي الذي يحمله إلى المكلّفين اللفظ الشرعي الذي يخاطب به المكلّفون.

وبسبب هذا الإشتراط هو أن الحكم الشرعي - في رأيهما - يمرّ بمرحلتين: مرحلة التشريع.

ومرحلة التبليغ.

وعبروا عن المرحلة الثانية (مرحلة التبليغ) في عبارتهم بـ(مقام البيان). فالمراد من مقام البيان هو أن الحكم انتهى من مرحلة التشريع وانتقل إلى مرحلة التبليغ وبيان الحكم للمكلّفين، وبتعبير آخر:

أن التكليف انتهى من مرحلة التقنين ووصل إلى مرحلة الإبلاغ.

وذلك أن المشرع عندما يكون في مرحلة التشريع قد لا ينصب فرينة على مراده وهو يريد التقييد مرجحاً ذلك إلى مرحلة التبليغ، فلا نستطيع أن نتمسّك بـإطلاق كلامه ونحمله على إرادته الإطلاق منه.

ويعكسه في (مقام البيان)، فإنه - هنا - هو في صدد بيان كل ما يتعلق بمراده لأنّ الحكم عن طريق تبليغه يدخل مجال فعليّة التكليف فلا بدّ من ذكر كل ما يتعلق به من شروق.

وهذا العنصر لابدّ من إحرازه من قبل الفقيه ما دمنا نؤمن بأنّ للحكم مرحلتين:

• **تشريعية لا تتطلب من المشرع أن يوضح فيه جميع ما يتعلق بالحكم من شؤون.**

• **وتبليغية تتطلب من المشرع أن يبين جميع ما يتعلق بالحكم من شؤون.**

- **العنصر الثاني:** أن لا ينصب المتكلّم (المشرع) قرينة على التقييد.

وهذا العنصر - أيضاً - على الفقيه أن يحرزه، وذلك لأنّ القرينة تقدّم على ذي القرينة، إما لأنّها أقوى الظهورين وإما لأنّها أقوى الحجتتين، فمع وجودها لا طريق للفقيه إلى حمل كلام المشرع على الإطلاق.

- **العنصر الثالث:** أن لا يوجد في مقام التخاطب قدر متيقن يصحّ أن يأنّ يعتمد عليه المتكلّم كقرينة تقييد.

المراد بمقام التخاطب مرحلة التبليغ أيضاً، أو قل (مقام البيان)، أي لابدّ من التأكّد من أنّ المشرع عندما ألقى كلامه على المخاطب أو المخاطبين لا توجد في بين قرينة يمكنه أن يعتمد عليها في بيان مراده.

والمقصود بالقدر المتيقن هو أن يعلم المكلّف أثناء مخاطبته بالحكم من قبل المشرع بوجود فرد أو أفراد من المطلق قد استفيد من قرينة مقالية أو مقامية أنّ له - أو لها - حكمًا، بما يرقى إلى مستوى القرينة التي تمنع من حمل المطلق على إطلاق.

ومثّلوا له: بما لو قال المولى لخادمه: (اشتر اللحم)، والخادم يعلم بأنّ مراد مولاه من اللحم لحم الغنم.

ف(اللحم) في قوله (اشتر اللحم) هو المطلق لأنّه مفرد معروف بأـلـ - وهو - كما تقدّم - يفيد الإطلاق.

و (لحم الغنم) هو القدر المتيقن الذي دلت عليه القرينة المقامة والتي قامت معه بدور تقييد المطلق.

وبالمقارنة بينه وبين العنصر الثاني الذي هو إحراز عدم نصب قرينة على

التقييد يدخل ضمنه، وذلك بتغيير كلمة (نصب) إلى كلمة (الاعتماد) فنقول: (العنصر الثاني: أن لا توجد في مقام البيان قرينة يحق للمتكلّم الاعتماد عليها في مجال التقييد).

- العنصر الرابع: قابلية المورد للإطلاق والتقييد.

أن هذا العنصر - من ناحية منهجة - لا يصلح لأن يكون عنصراً من عناصر قرينة الحكم، لأنَّه إلى أن يكون شرطاً من شروط التقييد (الموضوع التالي) أولى وأصدق منه أن يكون جزءاً من أجزاء هذه القراءة. ونخلص من هذا إلى أن قرينة الحكمة تتَّأْلُف من عنصرين، هما:

١ - أن يكون المتكلّم في مقام بيان مراده.

٢ - أن لا يوجد في البيان قرينة تقييد يصحّ اعتماد المتكلّم عليها.
وتبين من هذا كُلُّه:

أن الغاية من التماس هذه القراءة هي إثبات الإطلاق ونفي التقييد. ومن الأصول التي ذكروها في المقام هو: (أصلَّة كون المتكلّم في مقام البيان). ومجال الرجوع إلى هذا الأصل والأخذ هو الشك في كون المتكلّم في مقام البيان.

وهو من الظواهر الاجتماعية التي تبني عليها الناس في محاوراتهم ومحادثاتهم.

□ التقييد:

(تعريفه):

وكما عرَّفنا التخصيص - في موضوع العام والخاص - بأنه التضييق في شمولية دلالة العام، نعرَّف التقييد بما يماثله فنقول :

التقييد: هو التضييق في شمولية دلالة المطلق .

وما قلناه في شرح التعريف هناك قوله هنا.

(أهمية):

وكما كان التخصيص هو لبّ موضوع العام والخاص، ومنه اكتسب الموضوع أهميته بشكل عام، كذلك الشأن هنا حيث لم يعقد هذا الفصل (المطلق والمقييد) إلا لمعرفة التقييد لأنّه الذي يحتاجه الفقيه في مقام استنباط الأحكام من النصوص الشرعية.

(عنوانه):

وقد حملت المسألة في بعض الكتب الأصولية العنوان المذكور هنا وهو (التقييد)، وفي أخرى عنوان (حمل المطلق على المقييد). وكلا العنوانين معناهما واحد، والغاية منهما واحدة.

(شروطه):

اشترط لتحقق التقييد وصحّة العمل به توافر أمرين، هما: التنافي بين المطلق والمقييد واتحاد سبيهما (أو وحدة موجبهما)، ويريدون به وحدة التكليف.

١- التنافي:

يقول الوحيد البهبهاني في (الفوائد الحاثرية^(١)): «في وجوب حمل المطلق على المقييد لابد من التعارض بينهما حتى يجب، وإلا فلا يجب، بل ولا يجوز عند الفقهاء، لأنّه إبطال للدليل الشرعي، وهو الإطلاق من جهة ورخصة، لأنّ المطلق مع عدم معارض له يقتضي كون الحكم على سبيل الإطلاق، فإذا لم يكن ما يعارضه ويقاومه فلا معنى لتقييده، لأنّ المقتضي موجود والمانع مفقود».

ويوضح شيخنا المظفر^(٢) معنى التنافي عن طريق التبيين والتمثيل، فيقول: «معنى التنافي بين المطلق والمقييد: أنّ التكليف في المطلق لا يجتمع والتكليف في المقييد مع فرض المحافظة على ظهورهما معاً، أي انّهما يتکاذبان في ظهورهما».

مثل قول الطيب - مثلاً - (اشرب لبناً)، ثم يقول: (اشرب لبناً حلوأً)، وظاهر الثاني تعين شرب الحلو منه، وظاهر الأول جواز شرب غير الحلو حسب إطلاقه».

وبعرض أبين يقول الوحيد البهبهاني: «ثم نقول: هذا الوارد المقيد معلوم أنه تكليف كالمطلق، فاما أن يكون عين التكليف بالمطلق المذكور، مثل: (إن ظهرت فاعتق رقبة)، ثم يقول: (إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة)، ونعلم بالإجماع أو غيره أنّ الظهار لا يوجب إلّا عتق رقبة واحدة، لا تكرار في عتها أصلًا، علمنا من هذا وقوع التعارض بين الخبرين جزماً لأنّ مقتضى المطلق جواز عتق الرقبة الكافرة، وتحقق الامتنال به، ومقتضى المقيد عدم الجواز وعدم الامتنال، فلابدّ من حمل المطلق على المقيد، لأنّه مقتضى الفهم العرفي، ولأنّ المقيد أقوى دلالة من المطلق».

(وحدة التكليف):

يعبر عنه بـ(الاتحاد السبب) أو (الاتحاد الموجب) إن نظر على أساس النظرية، وإن نظر على أساس التطبيق - كالذي نحن فيه - سمي وحدة التكليف، بمعنى أن يكون التكليف في المطلق والتكليف في المقيد واحداً، أو كما عبر الوحيد البهبهاني: أن يكون التكليف في المقيد عين التكليف في المطلق، وهذا كما في المثالين المتقدمين: (اشرب لبناً) و (اشرب لبناً حلوأً)، و (اعتق رقبة) و (اعتق رقبة مؤمنة).

يقول العلامة الحلبي في (المباديء^(١)): «ان كان حكم المطلق مخالفًا لحكم المقيد لم يحمل المطلق عليه».

وهذا مثل قول المولى: (اشتر رقبة) و (اعتق رقبة مؤمنة).

«وان مائله:

- فإن اتحد السبب (نحو: اعْتَقْ رَقْبَة ... واعْتَقْ رَقْبَة مُؤْمِنَة)، حمل المطلق عليه.

- وان اختلف (السبب) لم يجب الحمل إلا بدليل منفصل».

ويفصل صاحب المعالم أكثر فيقول: «إذا ورد مطلق ومقيد:

- فاماً أن يختلف حكمهما، نحو: (اكرم هاشميًّا) و (جالس هاشميًّا عالماً)، فلا يحمل أحدهما على الآخر حينئذ بوجه من الوجوه، اتفاقاً.

- واماً أن لا يختلف، نحو: (اكرم هاشميًّا) و (اكرم هاشميًّا عارفاً) وحينئذ فاماً أن يتّحد موجبهما أو يختلف.

● فإن اتّحد: فاماً أن يكونا مثبتين أو منفيين، فهذه أقسام ثلاثة:

الأول: أن يتّحد موجبهما مثبتين، مثل: (إن ظهرت فاعتق رقبة) و (إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة)، فيحمل المطلق على المقيد إجماعاً.

أماً أن يحمل المطلق على المقيد فلأنه جمع بين الدليلين.

الثاني: أن يتّحد موجبهما منفيين فيعمل بهما معًا، اتفاقاً، مثل: أن يقول في كفارة الظهار: (لا تعتق المكاتب) و (لا تعتق المكاتب الكافر).

الثالث: أن يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار، وتقييدها في كفارة القتل.

وعندنا: أنه لا يحمل (المطلق) على المقيد حينئذ لعدم المقتضي له.

وذهب كثير من مخالفينا إلى أنه يحمل عليه قياساً مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم العمل عليه مطلقاً.

وكلاهما باطل، لا سيما الأخير».

وهذا الأسلوب من العمل - عند توافر الشرطين - هو من نوع الجمع العرفي بين الدليلين بتقديم القرينة على صاحبها لأنها نص أو أظهر، وهو ظاهر، أو لأن حجيتها أقوى من حجيته، وعلى التفصيل الذي مر في موضوع العام والخاص. وكذلك كل ما قيل في إجمال المخصص من التمسك بالعام وعدمه، يقال هنا عند إجمال المقيد.

وما ذكر في جiran أصالة العموم يجري في اجراء أصالة الإطلاق.

البَابُ الْثَالِثُ

مباحث الملازمات العقلية

الملازمة العقلية

الإجزاء

مقدمة الواجب

النهي عن الضد

اجتماع الأمر والنهي

اقتضاء النهي الفساد

توضيحة:

أبنت في تحديد موضوع علم أصول الفقه أنّ هذا العلم يبحث في موضوعين،
هما:

١ - الظواهر اللغوية - الإجتماعية.

٢ - الظواهر الإجتماعية - الإجتماعية.

ومن خلال تطبيقهما على الأدلة الشرعية وشئونها.

وقد انتهينا في مباحث دلالة الألفاظ من الموضوع الأول.

وفي هذه المباحث الآتية (الملازمات العقلية) و (الأصول العملية) ننتقل إلى الموضوع الثاني، وهو: الظواهر الإجتماعية - الإجتماعية، مبتدئين بما أطلق عليه الأصوليون عنوان (الملازمات العقلية)، ويعنون بها الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

ومؤدي هذه الملازمة: أنه متى حكم العقل بحسن شيء أو قبحه حكم الشرع على طبق حكم العقل.

أي أنّ حكم العقل يلازم حكم الشرع.

يقول أستاذنا المظفر^(١) : «أي أنه إذا تطابقت آراء العقلاة جميعاً - بما هم عقلاة - على حسن شيء لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع، أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك، فإنّ الحكم هذا يكون بادي رأي الجميع فلا بد أن يحكم

الشارع بحكمهم، لأنّه منهم، بل رئيسهم، فهو – بما هو عاقل، بل خالق العقل –
كسائر العقلاة لا بدّ أن يحكم بما يحكمون.

ولو فرضنا أنه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادي رأي الجميع،
وهذا خلاف الفرض».

والعكس صحيح، أي إذا حكم الشرع بشيء حكم العقل به.

يقول السيد السبزواري في (التهذيب^(١)): « وهي – يعني قاعدة الملازمة – أنه
كلّ ما حكم به الشرع يحكم به العقل.

وهذه القاعدة قديمة جدّاً، بل كانت في قديم الأزمان معتقد بعض أعلام
حكماء اليونان، وتظهر من كلمات أهل العرفان حيث يقولون:

إنّ العقل شرع داخلي، والشرع عقل خارجي، ولا فرق بينهما في حاق الواقع،
فلو تجسّم العقل لكان بصورة النبي، كما لو تجرّد النبي لصار العقل بعينه، بلا فرق
بينهما إلا باختلاف النشأة والعالم».

فإذن، فحوى هذه الملازمة هي:

- كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع.
- وكلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل.
- أي أنّ حكم كلّ منهما يلزمه حكم الآخر.

وقد بحثت هذه الملازمة في الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية وفق المنهج
الفلسي، وفي علم الكلام وفق المنهج الكلامي.

وكلا المنهجين عقلي يعتمد ويلتزم المبادئ العقلية.

ونقلت المسألة إلى علم أصول الفقه وبحثت فيه وفق المنهج العقلي أيضاً.

وهنا - أي بالنسبة إلينا - يأتي دور التجربة الرائدة وذلك بتناول المسألة وفق المنهج العلمي.

ومبرر العدول عن المنهج الفلسفـي والمنهج الكلامي - بالإضافة إلى ما بينهما وبين المنهج العلمي من فارق - هو أنّ القوم ربطوا المسألة بفكرة التحسين والتقييم من منطلق خلافهم فيهما: هل هما عقليان حكم بهما العقل بما لازمه - عقلاً - حكم الشرع، أو هما شرعاً فاما حسن الشرع فهو حسن وما قبحه فهو نبيح؟

والذين استدلّوا بأنّهما عقليان بدليل تبني العقلاء على مدح فاعل الحسن وذم فاعل القبيح، وأنّ المشرع سيد العقلاء ورئيسهم، تسلّمـهم هذه النتيجة - قهراً - إلى أنّ الحسن والقبح شرعاً، ولكن الوصول إليها كان عن طريق تبني العقلاء، لا بشكل مباشر، أو عن طريق النصوص الشرعية.

ولهذا عدل بعضـهم إلى القول بأنّ الحسن في الأشياء الحسنة ذاتي وكذلك القبح في الأشياء القبيحة ذاتي يدرك بالوجـدان بأدنـى التفاتة من الإنسان. وترجـع تلـكم المفارقة إلى أنـهم فهمـوا من العـقلـ الحـاـكـمـ بالـمـلـازـمـ، أوـ المـدـرـكـ لـالـاسـتـلـازـمـ هوـ بنـاءـ العـقـلـاءـ.

وهو في الواقع - غير هذا، ذلك أنّ المراد به هنا الإدراك البديهي الذي قد يعبر عنه بالوجـدان في مقابل البرهـانـ الذي هوـ إدراكـ نـظـريـ.

وكما توخّـيـ الـبـحـثـ فـيـ دـلـالـةـ الـأـلـفـاظـ:

- دراسة قاعدة الظهورـ.

- ودراسة مواردهـاـ منـ مـفـرـدـاتـ وـمـرـكـبـاتـ.

يتـوـخـيـ الـبـحـثـ الـأـصـوـلـيـ -ـ هـنـاـ -

- دراسة قاعدةـ الـمـلـازـمــ.

- ودراسة مواردها، المتمثلة في الظواهر التالية:

- ١ - الإجزاء.
- ٢ - مقدمة الواجب.
- ٣ - الضد.
- ٤ - إجتماع الأمر والنهي.
- ٥ - دلالة النهي على الفساد.

الموضوع العام لهذه المسائل:

أوضحت - في أعلاه - أننا في البحث نبحث المسائل الخمس، وتعقيناً عليه لابد من الإشارة إلى أن الأصوليين اختلفوا في تصنيف هذه المواد، لاختلافهم في دليل حكمها:

- فمنهم من سلكها ضمن موضوعات مباحث الألفاظ.
ومن أبرز هؤلاء الآخروند الخراساني في (الكافية).
- ومنهم من استقل بها في هذا الباب (باب الملازمات العقلية).
ومن هؤلاء شيخنا المظفر في أصوله والسيد السبزواري في تهذيبه.
ولأجل أن نجمع بين الحقين ونكون مع الطرفين نبؤها مستقلة ونستدلّ عليها بالدللين اللفظي والعقلي.

الملازمة الصقلية

سوف نتناول تعريف هذه القاعدة من خلال ملاحظة السلوك الاجتماعي لتعامل الناس مع هذه القاعدة.

ومن بعد ننتقل إلى الجانب التطبيقي في المسألة.
وقبل التعريف نوطني بيان المراد من كلّ من مفردتي العنوان:
الملازمة .. العقل.

(الملازمة):

الملازمة *inherence*

«لغة : امتناع إنفكاك الشيء عن الشيء» .

وعلميًا: «كون الحكم مقتضياً للآخر على معنى أنّ الحكم بحيث لو وقع يقتضي وقوع حكم آخر إقضاءً ضروريًّا، كالدخان للنار في النهار، والنار للدخان في الليل»^(١).

ويراد بها - هنا - (الإستلزم To imply) وهو - كما يعرفه صحاح المرعشليين - «ترتّب نتيجة حتمية على أمر آخر عقلأً أو تجربة».

وهذا الإستلزم من أوضح الظواهر الاجتماعية (العرفية) التي قامت عليها حياة الناس في أعمالهم ومعاملاتهم.

(العقل):

يراد به - هنا - القوة الذهنية التي تدرك الإستلزم المذكور وبالبداهة، أي من دون إعمال فكر.

(١)- صحاح المرعشليين : مادة : لزم.

فمتي أدرك الإنسان أن هذا الفعل واجب عليه، وهذا الفعل لا يمكن تحقيقه خارجاً إلا بالإتيان بمقدمته، يدرك بالبداهة استلزم تحقيق هذا الفعل للإتيان بمقدمته التي توقف عليها.

فمثلاً: لو أمر صاحب المزرعة عمالها بحرثها، وهم يدركون أن الحرف يتطلب إستعمال آلات، سوف يحضرونها ويستعملونها ولو لم يأمرهم صاحب المزرعة بذلك.

وهكذا لو قال الطبيب للمريض: استعمل هذا الدواء المكتوب في هذه الوصفة لمدة أسبوع، فإن المريض يدرك أن عليه أن يذهب إلى الصيدلية لأخذ الدواء منها وإن لم يأمره الطبيب بذلك.

ومنه نخلص إلى أن المراد بالالملازمة - في العرف الإجتماعي -:
استلزم شيء ثبت بالأمر به أو النهي عنه أو الإرشاد إليه بالفعل أو الترك، لما يتوقف تحققه عليه عقلاً أو تجربة.

وفي ضوئه يمكننا أن نعرف الملازمة في العرف الشرعي بأنها: الترابط بين حكم شرعي ثبت بالنصل وحكم شرعي آخر كشف عنه العقل.

وهذا نحو الأمر بالوضوء بنص شرعي المستلزم لذهاب المكلف إلى محل الماء واستعماله ، فإن العقل هنا يدرك - وببداهة - وجوب ذهاب المكلف إلى محل الماء لأجل التوضوء منه، وأنه مطلوب شرعاً وإن لم ينص الشارع على ذلك.
واعتماداً على هذه البداهة الموجودة عند كل إنسان بما يعطي صفة الإجتماعية العامة للظاهرة لم يصدر المشرع نصاً بحكم أمثل هذه المستلزمات، أي أنه اعتمد في معرفة حكمها على المكلف لأنه يدركها بعقله وببداهة.

وما دامت المسألة بهذا اليسر من التصور والتتصوير لا تحتاج إلى أن ندخلها مجالات الفلسفة أو الكلام، ونطيل البحث بما لا ضرورة تدعوه إليه.

وكما رأينا، إن الملازمة ليست بين حكم شرعي وأخر عقلي، وإنما هي قائمة

بين حكمين شرعيين: أحدهما نصّ عليه الشّرع، وآخر ترك أمر معرفته وإدراكه لبديهة عقل المكلّف.

الإجزاء.

▣ تعريفه:

الإجزاء - بكسر الهمزة من أوله - مصدر الفعل (أجزاء) المتعدّي بزيادة الهمزة من أوله.

يقال: (أجزاء الشيء فلاناً) بمعنى كفاه.

ويقال: (أجزاء الراعي الإبل) إذا كفاه عن الماء بالرطّب والكلاّ فالإجزاء - في اللغة - الكفاية.

وإستعمال الكلمة يلمح إلى أن الإجزاء لا يكون إلا في حالة إستعمال البديل. ففي المثال الثاني: المطلوب للإبل هو الماء لأنها عطشى ، ولكن الراعي أعطاها البديل، وهو الرطّب والكلاّ، فكفاهـا هذا البديل وأجزأـها عن الأصل. والإجزاء في الإصطلاح الأصولي هو الإجزاء بمعناه اللغوي، أو يراد به الكفاية أيضاً.

يقول صاحب الكافية: «الظاهر أن الإجزاء - ها هنا - بمعناه لغة، وهو الكفاية».

▣ موضوعه:

تبيننا من التعريف اللغوي للإجزاء أن محظاً إستعماله هو أن يكون هناك مطلوب ولا يؤتى بذلك المطلوب لسبب من الأسباب، وينتقل إلى الإثبات ببديله. وهذا يأتي التساؤل الذي يحدد موضوع الإجزاء، وهو:

هل هذا البديل مجزئ وكافٍ عن المطلوب؟

وهذا كما في مثالنا الثاني: فالمطلوب للإبل هو الماء، والبديل هو المرعى الرطّب والكلاّ.

وفي هديه: فموضع الإجزاء في مجال التطبيقات الشرعية هو إغناه وكفاية المأمور به البديل عن المأمور به المطلوب.

ولهذا كان موضوع الإجزاء - هنا - هو الأوامر الشرعية، ذلك أن الأوامر الشرعية كغيرها من الأوامر القانونية والأخرى العرفية، فيها ما ينصب على المطلوب الأولى، وفيها ما يوجه إلى بديله، كما في الحالات الطارئة.

وهنا يأتي التساؤل الذي يطرحه الأصوليون ليعينوا به محظوظ بحث الإجزاء علمياً وهو:

إن أتى المكلَف بالبديل الإضطراري ثم ارتفعت الحالة الطارئة وأصبح بإمكانه الإتيان بالمطلوب الاختياري، فهل يجزئ إمتثال البديل أو لابد من الإتيان بالمطلوب؟

وهكذا لو جاء بالبديل مع الأمر الظاهري فهل يكفيه عن الإتيان بالمطلوب مع الأمر الواقع؟

وبتعبير مختصر:

هل يقتضي أو يستلزم الإتيان بالمأمور به البديل الإجزاء، فيكون كافياً عن الإتيان بالمطلوب عند القدرة على الإتيان به؟

ويتبَّع هذا في العبادات ذوات البِدائل كالوضوء وبديله الذي هو التيمم، وأشكال الصلاة وبِدائلها أمثل الصلاة من قيام وبديله الذي هو الصلاة من جلوس .. والعـ.

ويستبين أكثر مع التنويع للأوامر الذي مرّ بنا في مباحث الألفاظ، فالمطلوب من المكلَف هو إمتثال الأمر الواقع الأولى (الاختياري)، وعند تعذره أو تعسره ينتقل إلى إمتثال الأمر الواقع الثاني (الإضطراري).

وعند العجل بالحكم الواقعي تنتقل وظيفة المكلَف إلى الإتيان بالحكم الظاهري المستفاد من الأمارات أو الأصول.

فهل تجزي هذه البدائل؟

حرر الأصوليون الإجابة عن هذا السؤال ضمن مسائلين هما:

١ - إجزاء المأمور به بالأمر الإضطراري عن المأمور به بالأمر الإختياري.

٢ - إجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي.

- ففي المسألة الأولى :

لا خلاف بينهم في إجزاء المأمور به بالأمر الإضطراري عن المأمور به بالأمر الإختياري.

ذلك أنَّ المشرع الذي أمر بالإيتان بالتكليف الإختياري كمطلوب أولٍ هو الذي أمر بالإيتان ببديله الذي هو التكليف الإضطراري كبديل ثانٍ، فلو كان حكمه الثاني لا يكفي ولا يسدّ عن الحكم الأول لتبه لذلك، وحيث لم يرد منه نصٌ على ذلك أو تصريح به يدرك العقل استلزم الإيتان بالمأمور به بالأمر الإضطراري الكفاية عن المأمور به بالأمر الإختياري.

وقال الآخوند الخراساني في (الكافية) - بعد أن ذكر الأنحاء التي يمكن أن يقع عليها الإضطراري - «وأَمَّا مَا وَقَعَ عَلَيْهِ فَظَاهِرٌ إِطْلَاقٌ دَلِيلُهُ مُثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَبَرِّقُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: (التراب أَحَدُ الطَّهُورَيْن) وَ(يَكْفِيكُ عَشْرَ سَنِين)، هُوَ الْإِجْزَاءُ، وَعَدْمُ وَجْوبِ الْإِعَادَةِ أَوِ الْقَضَاءِ.

ولابدّ في إيجاب الإيتان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص.

وبالجملة: فالمتبع هو الإطلاق لو كان، وإنما فالأصل، وهو يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة لكونه شكّاً في أصل التكليف، وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى».

- وأَمَّا فِي المسألة الثانية:

فأَهْمَّ الْأَرَاءِ فِيهَا تَدُورُ بَيْنَ القَوْلِ بِالْإِجْزَاءِ مَطلِقًا وَالْقَوْلِ بِالتَّفْصِيلِ بَيْنَ الْعَمَلِ

وفق الأمارة مع إنكشاف الخطأ، والعمل وفق الأصل، ومع إنكشاف الخطأ أيضاً.

ولأن الحكم الظاهري كمصطلح أصولي يطلق على معينين، هما:

أ - الحكم المستفاد من الأدلة الفقاهية في مقابل الحكم الواقعي المستفاد من الأدلة الإجتهادية.

ب - الوظيفة المجنولة للمكلف عند جهله بالواقع.

فأيهما المبحوث فيه هنا؟

إن موضوع البحث في مسألتنا هذه هو الحكم الظاهري بالمعنى الثاني.

ولنبدأ - أولاً - بالقول التفصيلي في المسألة:

أ - إن الحكم الظاهري المستفاد من الأصل حيث يكون مفاد دليله جعل الحكم وإنشاءه حقيقة، نحو جعل الحلية والطهارة المستفادتين من مثل قوله: (كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام) و (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر)، يقتضي ويستلزم الإجزاء « لأنّ لسان الأصول إنشاء شرط من الطهارة والحلية في ظرف الشكّ.

ولازم هذا الجعل هو كون الشرط أعمّ من الطهارة والحلية الواقعتين والظاهريتين، فتكون الأصول حاكمة على أدلة الشرائط مثل: (لا صلاة إلا بظهور) الظاهر في اعتبار الطهارة الواقعية في الصلاة، لأنّ مثله لا يتکفل لصورة الشك في الطهارة بخلاف الأصل فإنه متکفل لها فيكون ناظراً إلى دليل الشرطية هذا»^(١).

ب - أما الحكم الظاهري المستفاد من الإمارة حيث يكون مفاد دليله ثبوت الحكم واقعاً، والكشف عن وجوده واقعاً « فإنّ البيئة القائمة على طهارة شيء أو كون اللباس الكذائي مما يؤكل لحمه تحكي عن ثبوت الطهارة الواقعية أو كون اللباس من الحيوان المحلل أكله واقعاً.

ودليل حجية الأمارة يقتضي إمضاء مضمونها فيدل على صدق حكايتها الموجب لثبت الطهارة واقعاً، وكون اللباس من المحل أكله كذلك» فإنه «لا يقتضي الإجزاء لأنَّ مفاد الأمارة ثبوت الواقع لا توسيعة دائرة الشرط، فإذا انكشف الخلاف فلا وجه للإجزاء»^(١).

٢ - وثني - ثانياً - ببيان القول بالإطلاق في مقابلة القول بالتفصيل المتقدّم: يقول السيد السبزواري في (التهذيب)^(٢): «الجهة الثالثة: في إجزاء الإتيان بما يصحّ الإعتذار به كما في مورد الأمارات والأصول والقواعد المعتبرة، عن الواقع عند إنكشاف الخلاف فهو من لوازم إعتبرها وصحّة الإعتذار بها، لأنّها إن طابت الواقع فلا ريب في الإجزاء، وإن خالفت فالمعنى معدور في ترك الواقع: -لعموم أدلة إعتبرها.

- وامتنان الشارع على أمته في هذا الأمر العام البلوى.

- وحكومة أدلة إعتبرها على الواقعيات.

ويشهد له الطريقة العقلائية في الطرق المعتبرة لديهم، فإنّهم عند تبيين الخلاف فيها يرتبون الأثر من حين تبيين الخلاف من دون استثناف العمل من الأول. وهذا لسعة فضل الله أنسُب، فكما أنه - تعالى - يسقط العمل المأتمي به عن الإعتبر لأجل بعض الجهات، كذلك ينزل العمل غير المطابق للواقع منزلة الواقع». وهو الأقرب إلى الإعتبر وإلى طبيعة تشريع الأحكام، حيث تأتي هذه الأمارات والأصول طرقاً مشروعة، وسلوك المشرع مشروع.

ومنه يدرك العقل إستلزم الإمثال وفقها للإجزاء، بلا فرق بين الأصول والأamarات.

مقدمة الواجب

■ عنوان المسألة:

عنونت هذه المسألة بعنوانين رئيسين، أحدهما قديم، والآخر حديث، ففي القديم سميت بـ(ما لا يتم الواجب إلا به)، وفي الحديث سميت (مقدمة الواجب). ولعل التسمية الأولى جاءت من أن البحث في هذه المسألة هو في أن الشيء الواجب هل يقتضي ويستلزم وجوب ما لا يتم إلا به، سواء كان ذلك الشيء الذي لا يتم الواجب إلا به متقدماً وهو ما يسمى في لغتنا بالمقدمة أو كان مقارناً للواجب أو متاخراً عنه.

فالتسمية جاءت ليشمل العنوان الشروط المقارنة والمتأخرة في التكاليف الشرعية، فإنها -لغة- لا يطلق عليها عنوان مقدمة لمقارنتها أو تأخيرها.

أما التسمية الثانية فأخذت على أن كلمة (مقدمة) مصطلح أصولي حمل معناه العلمي بما يشمل الشروط المقارنة والمتأخرة في ظل إصطلاح وتعارف العلماء عليه.

■ تصنیف المسألة:

وكم اختلفوا في رصيفة هذه المسألة وهي مسألة الإجزاء، هل هي من مباحث الألفاظ أو هي من مباحث الملازمات العقلية؟ ، اختلفوا الإختلاف نفسه في هذه المسألة.

وممن أدرجها ضمن مباحث الألفاظ الشيخ حسن العاملی في كتابه (معالم الدين)، فقد صنفها واحدة من مسائل الأوامر، واستدلّ على أن إيجاب المشروط غير مستلزم لإيجاب شرطه بقوله: «وأمثال غير السبب (من المقدمات) فالأقرب فيه عندي قول المفصل (وهو أن وجوب المشروط لا يقتضي وجوب الشرط)، لنا: أنه ليس بصيغة الأمر دلالة على إيجابه بوحدة من (الدلالات) الثلاث (المطابقية والتضمنية والإلتزامية) وهو ظاهر».

فاستدلاله بالدلالات الثلاث التي هي أقسام الدلالة اللفظية الوضعية دليل اعتباره إياها واحدة من مسائل الألفاظ.

والملاحظ أنَّ صاحب الكفاية مع إدراجه للمسألة ضمن مسائل الأوامر، نصَّ على أنها عقلية لا لفظية لأنَّ البحث فيها عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

قال: «ثمَّ الظاهر - أيضًا - أنَّ المسألة عقلية، والكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه (أي عدم إستقلال العقل)، لا لفظية، كما ربِّما يظهر من صاحب المعالم حيث استدلَّ على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً إلى ذكرها (من قبل صاحب المعالم) في مباحث الألفاظ».

ويقيم شيخنا المظفر تصنيفها ووضعها في موضعها في أي من البابين: مباحث الألفاظ أو مباحث الملازمات العقلية، على أساس من نوعية الملازمة منطقياً، يقول: «فإنْ كانت هذه الملازمة - في نظر القائل بها - غير بيَّنة، أو بيَّنة بالمعنى الأعم^(١)، فإثبات اللازم وهو وجوب المقدمة شرعاً، لا يرجع إلى دلالة اللفظ أبداً، بل إثباته إنما يتوقف على حجية هذا الحكم العقلي بالملازمة، وإذا

(١) - ما ذكره من المعاني الثلاثة (البيَّن بالمعنى الأخص والبيَّن بالمعنى الأعم وغير البيَّن) هي أقسام اللازم الذي هو أحد قسمي العرضي (اللازم والمفارق).

أ - اللازم البيَّن بالمعنى الأخص: هو ما يلزم تصوره من تصور ملزمته، بلا حاجة إلى توسُّط شيء آخر.

ب - اللازم البيَّن بالمعنى الأعم: هو ما يلزم من تصوره وتصور الملزم وتصور النسبة بينهما الجزم بالملازمة.

ج - اللازم غير البيَّن: هو الذي لا يكتفي فيه بتصور اللازم والملزم والنسبة بينهما، وإنما يحتاج - مضافاً إلى هذه - لإقامة الدليل على إثبات الملازمة.

أنظر: المنطق للمظفر ١ ط٧٩ - ٨٠٢.

تحقق هناك دلالة فهي من نوع دلالة الإشارة^(١).

وعلى هذا فيجب أن تدخل المسألة في بحث الملازمات العقلية غير المستقلة، ولا يصح إدراجها في مباحث الأنفاظ.

وان كانت هذه الملازمة - في نظر القائل بها - ملازمة بيتة بالمعنى الأخص، فإن ثبات اللازم يكون - لا محالة - بالدلالة اللفظية، وهي الدلالة الإلتزامية خاصة، والدلالة الإلتزامية من الظواهر التي هي حجّة».

﴿ تقسيمات المقدمة: ﴾

تعددت تقسيمات المقدمة، والهدف من هذا التعدد بيان مركز النزاع ومحور البحث في المسألة، وهي:

١ - تقسم أولاً إلى: مقدمة وجوب ومقيدة واجب.

أ - مقدمة الوجوب:

وتسمى المقدمة الوجوبية أيضاً، وهي التي تؤخذ شرطاً للوجوب بحيث لا يتحقق وجوب الشيء إلا بوجودها.

مثل الإستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، فإنّ وجوب الحجّ مشروط بتحقق الإستطاعة.

ومن هنا سمى الواجب بالنسبة إلى هذه المقدمة (الواجب المشروط).

ب - مقدمة الواجب:

وتسمى المقدمة الوجودية لتوقف وجود الواجب عليها، على أن لا يكون وجوبه مشروطاً بها.

ومن هنا سمى الواجب بالنسبة إليها (الواجب المطلق).

(١) - دلالة الإشارة: هي التي تكون الملازمة فيها من نوع البين بالمعنى الأعم أو غير البين أنظر:

أصول الفقه للمظفر ١٢٠ / ١ ط . ٢

مثل السفر إلى مكة بالنسبة إلى الحج، فإن وجوب الحج غير مشروط بالسفر إلى مكة، لأن المطلوب هو الوجود في مكة لأداء مناسك الحج في مشاعرها الرمانية والأخرى المكانية، وهو - أعني الوجود - بالنسبة إلى هذه المقدمة - وهي السفر - مطلق.

ومحطة البحث في الملازمة بين المقدمة وصاحبها هو القسم الثاني (مقدمة الواجب).

ويوجه شيخنا المظفر هذا بقوله: «والسرّ واضح لأنّه إذا كانت المقدمة الوجوبية مأخوذة على أنها مفروضة الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها، فإنه خلف.

فلا يجب تحصيل الإمكانية لأجل الحج، بل إن اتفق حصول الإمكانية وجب الحج عندها.

وذلك نظير الفوت في قوله عليه السلام: (اقض ما فات كما فات) فإنه لا يجب تحصيله لأجل إمتثال الأمر بالقضاء، بل إن اتفق الفوت وجب القضاء».

٢ - وتقسم المقدمة الوجوبية إلى قسمين أيضاً: داخلية وخارجية.

أ- المقدمة الداخلية:

وهي كل جزء من أجزاء المأمور به المركب، كالركوع والسجود بالنسبة إلى الصلاة.

«وإنما اعتبروا الجزء مقدمة فباعتبار أنّ المركب متوقف في وجوده على أجزائه، فكلّ جزء في نفسه هو مقدمة لوجود المركب».

ب- المقدمة الخارجية:

وهي كلّ ما يتوقف عليه الواجب مما هو خارج عن وجوده ومستقلّ عنه.

وقد اتفقا على دخول المقدمة الخارجية حريم النزاع ومجال البحث.
واختلفوا في ذلك بالنسبة إلى المقدمة الداخلية، فأنكره قوم لما يلزم منه من
استحالة إجتماع المثلين وهما:

● الوجوب النفسي.

● لأن الجزء الذي هو أحد أجزاء الواجب والذي إصطلاح عليه - هنا - بالمقدمة
الداخلية واجب بانبساط وجوب الواجب المركب على إجزائه، وهو وجوب
نفسي.

● والوجوب الغيري.

المبحوث عنه كوجوب للمقدمة.

وذلك تطبيقاً للمبدأ المنطقي القائل يستحالة إجتماع المثلين.

وبعد فرض هذه الإستحالة التي أفادها الأصوليون في تطبيقهم للمبدأ المذكور
تكون المقدمة الداخلية واجبة بوجوب المركب.

وعليه ينحصر مجال البحث في المقدمة الخارجية.

والذي ينبغي أن يقال: إن البحث عن وجوب الجزء بعد وجوب المركب لا
فائدة عملية منه، ولا علمية أيضاً لأنه حاصل، فعليينا ان نبحث عن وجوب المقدمة
الخارجية.

٣ - ونقسم المقدمة الخارجية إلى قسمين: شرعية وعقلية.

أ - المقدمة الشرعية:

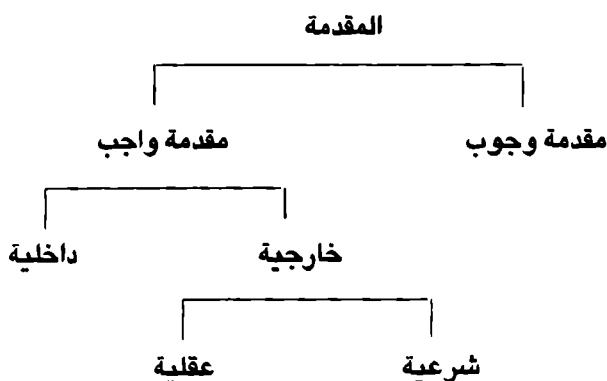
وهي كل شرط يتوقف عليه الواجب بحكم الشع، ومن هنا يسمى أيضاً
(الشرط الشرعي).

مثل الطهارة بالنسبة إلى الصلاة للحديث الشريف (لا صلاة إلا بظهور).

ب - المقدمة العقلية:

«وهي كل شرط يتوقف عليه وجوب الواجب توقفاً واقعياً يدركه العقل بنفسه من دون إستعاة بالشرع، كتوقف الحج على قطع المسافة»، ويطلق عليه أيضاً اسم (الشرط العقلي).

وأيضاً - هنا - اتفقوا على دخول المقدمة العقلية دائرة البحث ومحل النزاع. واختلفوا في المقدمة الشرعية، ولأننا - هنا - نبحث عن حكم المقدمة التي لم ينص الشارع على حكمها، ولم يصرح به، نبحث عنه عن طريق حكم العقل بالملازمة، لا نكون بحاجة إلى ما أثاره البحث الأصولي من الخلاف في دخول المقدمة الشرعية، (الشرط الشرعي) لأن وجود النص الشرعي الدال على حكمه يتطلب - منهجياً - أن يكون البحث في دلالة النص الشرعي لا في الملازمة، لأنه لاموقع لها هنا. وننتهي مما نقدم إلى الخلاصة التالية :



ومن هذه التفسيمات وتسلسلها انتهي إلى أن محور البحث في مسألة مقدمة الواجب هي (المقدمة العقلية) أو (الشرط العقلي).

□ حكم المقدمة :

تكثرت الأقوال في حكم مقدمة الواجب تكثراً ملحوظاً، فقد بلغت عدّتها في أصول شيخنا المظفر عشرة.

يقول شيخنا المظفر: «لقد تكثّرت الأقوال جدًّا في هذه المسألة على مرور الزمن نذكر أهمّها:

- ١- القول بوجوبها مطلقاً.
- ٢- القول بعدم وجوبها مطلقاً.
- ٣- التفصيل بين السبب فلا يجب، وبين غيره كالشرط وعدم المانع والمُعَدّ فيجب.
- ٤- التفصيل بين السبب وغيره أيضاً، ولكن بالعكس، أي يجب السبب دون غيره.
- ٥- التفصيل بين الشرط الشرعي فلا يجب بالوجوب الغيري، باعتبار أنه واجب بالوجوب النفسي نظير جزء الواجب، وبين غيره فيجب بالوجوب الغيري.
- ٦- التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره أيضاً، ولكن بالعكس، أي يجب الشرط الشرعي بالوجوب المقدمي دون غيره.
- ٧- التفصيل بين المقدمة الموصلة أي التي يترتب عليها الواجب النفسي فتجب، وبين المقدمة غير الموصلة فلا تجب.
- ٨- التفصيل بين ما قصد به التوصل من المقدّمات فيقع على صفة الوجوب وبين ما لم يقصد به ذلك فلا يقع واجباً.
- ٩- التفصيل المنسوب إلى صاحب المعامل، وهو إشارة وجوب المقدمة بإرادة ذيها، فلا تكون المقدمة واجبة على تقدير عدم إرادته.
- ١٠- التفصيل بين المقدمة الداخلية أي الجزء فلا تجب، وبين المقدمة الخارجية فتجب».

والذي ينبغي أن يقال هنا: إن المشرع المقدس قد أحال أمر معرفة حكم مقدمة الواجب في النقطة التي حصرناها بها (وهي المقدمة العقلية) إلى المكلّف يدركه

عقله وبداهة.

ودور العقل - هنا - هو أن يقوم بالكشف عن حكم الشرع الذي لم يصرّح به، لأن المكلّف يدركه بعقله وبداهة عند أدنى انتباه له والتفات إليه.

النهي عن الضد

■ تحرير المسألة:

يتمركز موضوع البحث - هنا - في الإجابة عن التساؤل التالي:

هل الأمر بوجوب شيء يقتضي النهي عن ضده؟

ولهذا عنون العاملية المسألة في معالمه بـ(إقتضاء الأمر النهي عن الضد)، والسبزواري في تهذيبه بـ(إقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده).

ولأجل أن تتبيّن مرتكز البحث بشكل أجيلى نقوم ببيان مرادهم من مفردات الموضوع، وهي: الإقتضاء، الأمر، النهي، الضد.

(الإقتضاء):

يراد به - هنا - الإستلزم بالمعنى الذي فسرناه به في أول الباب، أي إن الأمر بالشيء على نحو الإيجاب هل يستلزم النهي عن ضده على نحو الحرمة؟

(الأمر):

يراد به - هنا - الأمر المولوي وهو طلب الإتيان بالفعل على نحو الإلزام والإيجاب.

(النهي):

ويراد به النهي المولوي وهو طلب ترك الإتيان بالفعل على نحو الإلزام والحرم.

(الضد):

كلمة (ضد) من الفاظ التضاد في اللغة العربية، أو قل هي من الأضداد في اللغة، ذلك لأنها تطلق على المخالف والمنافي وعلى المثل والنظير والكفاء.

والضد في علم المنطق واحد الضدين وهو الموصفان المتقابلان اللذان لا يجتمعان في شيء واحد، ولكن يرتفعان عنه كالأبيض والأسود.

وهو في علم الأصول مصطلح خاص يراد به ما هو أعم من الضد المنطقي، أي بما يشمل النقيض أيضاً.

أو قل: يراد به الضد العرفي.

ويعرفونه - كما في الكفاية - بأنه «مطلق المعاند والمنافي، وجودياً كان أو عدمياً».

وقيده بقيد (وجودياً كان أو عدمياً) ليعم الضدين المنطقيين، لأنهما لا يكونان إلا وجوديين، والنقيضين لأنهما لا يكونان إلا أحدهما وجودي والآخر عدمي.

يقول السيد السبزواري في إيضاح التعريف: «أي الضد العرفي، لا خصوص الضد الإصطلاحى الحكيم، فيشمل الترك الذى يعبر عنه بالقىض، والضد الخاص كالضدين اللذين لا ثالث لهما، والقدر المشترك بين الأضداد الوجودية الذى اصطلحوا عليه بالضد العام».

وفي ضوء تعريف الأصوليين للضد قسموه إلى قسمين:

- ١ - الضد الخاص: ويريدون به الفعل الوجودي المعاند والمنافي للمأمور به.
- ٢ - الضد العام: ويعنون به ترك الإيتان بالمأمور به، بما يصدق عليه أنه نقيض المأمور به.

وفي هدي ما تقدم يستبين - وبوضوح - موضوع البحث في المسألة، وهو ما إذا كان هناك أمر من الشارع المقدس بالإيتان بفعل من الأفعال على نحو الإلزام والوجوب، فهل يستلزم هذا الأمر النهي عن ترك المأمور به، أو النهي عن أي فعل

يعاند ويضاد المأمور به وعلى نحو الإلزام والتحريم؟

هذا هو موضوع البحث بما يدخل المسألة حريم الملازمات العقلية.

■ تصنيف المسألة:

ولكن القوم كما اختلفوا في مسألة الإجزاء، ومسألة مقدمة الواجب، هل هما من مباحث الألفاظ أو مباحث الملازمات العقلية، اختلفوا في مسألتنا هذه الإختلاف نفسه.

- فمن قال: إن ثبوت النهي عن الصدّ عند الأمر بالشيء مدلول عليه بإحدى الدلالات الثلاث (المطابقة أو التضمن أو الإلتزام) يدرجها في قائمة مباحث الألفاظ، لأن الدلالات الثلاث هي أقسام الدلالة اللغوية الوضعية.

- ومن قال: إن ثبوت النهي المذكور مدلول عليه بحكم العقل بالملازمة بينه وبين الأمر، أي بين حكم الوجوب المستفاد من الأمر الشرعي وحكم الحرمة المستفاد من حكم العقل بالملازمة بين الحكمين المذكورين يدرجها في قائمة مباحث الملازمات.

ولأن الجميع بينهما ليس جمعاً بين الضررتين، وإنما هو لقاء ود بين المتحابين سوف نتعامل مع المذهبين في هذه المسألة كما تعاملنا معهما في المسألتين السابقتين.

■ حكم الصدّ:

قال السيد المرجو تعليقاً على قول صاحب الكفاية: (الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن صدّه أو لا؟، فيه أقوال): «وهي في الصدّ العام خمسة: أحدها: نفي الإقتضاء رأساً».

وهذا منسوب إلى صريح العضدي وال حاجبي والعميدي وجمهور المعترضة وكثير من الأشاعرة، قال في (التقريرات): «ودعوى بعض - كصاحب المعالم - أن لا

خلاف في الصد العام في أصل الإقتضاء، بل في كيفيته، - كما تقدم - لا أصل له».

وفي (البدائع): «فما في المعالم، والوافيق، وشرحها للسيد الصدر من إنكار هذا القول، وإختصاص النزاع بكيفية الإقتضاء، لافي أصل الإقتضاء غريب».

ثانيهما: الإقتضاء على وجه العينية، بمعنى أن الأمر بالشيء كالصلة، والنهي عن تركه عنوانان متحددان، فالمراد من قوله (صل) حرمة تركها.

ثالثها: الإقتضاء على وجه التضمن، بناءً على كون المنع من الترك جزءاً من ماهية الوجوب، فقوله (صل) - مثلاً - ينحل إلى: وجوب الصلاة، والنهي عن تركها.

وهو المحكى عن المعالم وغيره.

رابعها: (الإقتضاء على وجه) الإلتزام اللغطي.

خامسها: (الإقتضاء على وجه الإلتزام) العقلي.

وهما منسوبيان إلى جماعة من المحققين.

وأما الصد الخاص:

فالأقوال المذكورة جارية فيه إلا القول بالتضمن، ويزيد على تلك الأقوال هنا قولان آخران:

أحدهما: ما عن صاحب المقايس من التفصيل بين كون فعل الصد رافعاً للقدرة على الواجب عقلاً، كركوب السفينة فراراً من الغريم، أو شرعاً كالإشتغال بالصلاة عن أداء الشهادة.

فقال في الأول بالإقتضاء.

وفي الثاني بعده.

ثانيهما: قول الشيخ البهائي ت - على ما في البدائع - «وهو: أنَّ الأمر بالشيء يقتضي عدم الأمر بضدِّه الخاص، دون النهي عنه، فيبطل لمكان عدم الأمر) ...».

وفي هدي ما التزمناه في مسائل الملازمات العقلية من أن الاستلزم شيء بديهي يدركه المكلّف بأدني التفاتة إليه، نقول، إن المشرع المقدّس ترك أمر معرفة استلزم الوجوب في المأمور به لحرمة ضده إلى المكلّف يدركه بالبداهة عند الإلتفات إليه.

فالحرمة - هنا شرعية أيضاً لكنها لم ينص عليها بنص لفظي شرعي وإنما اكتشفها العقل.

ولاحق في هذا بين الضد العام والضد الخاص.

▣ ثمرة المسألة :

تظهر فائدة تطبيق هذه المسألة في ما إذا كان الضد المزاحم للمأمور به خاصاً وعابدياً، وطبقنا عليه القاعدة القائلة بأن النهي عن العبادة يستلزم فسادها.

مثال ذلك:

كما إذا كان المأمور به إنقاذ نفس محترمة من الهلاكة، وكان هذا في وقت الصلاة الواجبة المضيق والمكلّف بعد لما يصل، حيث تكون الصلاة - هنا - الضد الخاص الذي لو فعله المكلّف فوت على نفسه فعل المأمور به.

ففي مثل هذه الحالة: يقدم الواجب الأهم وهو إنقاذ النفس المحترمة. ويترتب عليه: أن المكلّف لو ترك إنقاذ النفس المحترمة وجاء بالصلاحة تكون صلاته باطلة.

اجتماع الأمر والنهي

□ تصنیف المسألة:

البحث في المسألة ذو حیثیات متعددة ومختلفة جعل منها مجالاً للدراسة في أكثر من حقل معرفي، فامکن أن تكون من مسائل الفقه، ومن مسائل علم أصول الفقه ومسائل علم الكلام.

يقول السيد السبزواري في (التهذيب): «يصح تقرير هذا المبحث فقهياً بأن يقال: الصلاة في المحل المغصوب هل تصح أو لا؟ وتقريره أصولياً بأن يقال: إن تعدد العنوان في الواحد هل ينفع في دفع محذور التضاد بين الأمر والنهي أو لا؟ ويمكن أن يكون من المبادئ الاحكامية إن كان البحث في نفس الأمر والنهي من حيث حالاتهما الفردية والإجتماعية.

ويمكن تقريره كلامياً إن كان البحث في أنه هل يصح من الحكيم تعالى الأمر بشيء واحد والنهي عنه أو لا؟

ففيه ملاك البحث عن جميع ذلك».

□ تحریر المسألة:

وفي ضوء ما تقدّم يكون موضوع البحث هو ما إذا كان عنوانان إنطبقا على معنون واحد، تعلق الأمر بأحدهما وتعلق النهي بالآخر، كالأمر بالصلاحة والنهي عن الغصب، واتفق أن أقام المكلّف صلاته في أرض مغصوبة.

ففعل الصلاة - بما هو فعل - هو صلاة، وفي الوقت نفسه هو تصرف في الأرض المغصوبة.

فالفعل هو المعنون الواحد الذي إجتمع فيه عنوان المأمور به (وهو الصلاة)

وعنوان المنهي عنه (وهو الغصب).

وعبر بعضهم عن العنوان بـ(الجهة) كما في المعالم، وبـ(الوجه) كما في آخر.
والجهة والوجه - صرفيًا - واحد، والفارق بينهما في قلب الواو من أول الكلمة
هاءً في آخرها.

ففي (المعالم) تحريراً لمحل البحث: «وان تعددت الجهة بأن كان للفعل
جهتان، يتوجّه إلية الأمر من إحداهما، والنهي من الأخرى، فهو محل البحث».

وفي أصول شيخنا المظفر: «إإن حاصل النزاع في المسألة يكون آنه في مورد
الالتقاء عناني المأمور به والمنهي عنه في واحد وجوداً: هل يجوز إجتماع الأمر
والنهي؟...».

ويوضحه أكثر فيقول: «هل يصح أن يبقى الأمر متعلقاً بذلك العنوان المنطبق
على ذلك الواحد، فيكون المكلّف مطيناً وعاصياً معاً في الفعل الواحد، أو آنه يمتنع
ذلك فيكون ذلك المجتمع للعنوانين إما مأموراً به فقط، وإما منهياً عنه فقط».

وعلى أساس من هذا أقاموا وجهة نظرهم في المسألة، يقول السيد السبزواري
في (التهذيب): «اتفق العلماء على آنه لو كان تعدد الوجه والعنوان في الواحد كافياً
في دفع محذور التضاد يصح الإجماع. كما اتفقوا على عدم الصحة مع عدم
الكافية».

▣ مفردات المسألة:

قد رأينا في حديثنا عن تحرير محل الخلاف في المسألة أن فيها مفردات قد
تحتاج إلى تعریف وتوضیح، وهي: الإجماع، الواحد، الجواز.

(الإجماع):

يريدون به الالتقاء الإنفافي بين المأمور به والمنهي عنه في شيء واحد.

نحو التقاء الصلاة مع الغصب في فعل واحد، هو فعل الصلاة الذي هو في الوقت نفسه تصرف في الأرض المغصوبة.

(الواحد):

يعنون به الفعل الواحد الذي يكون ملتقى لعنوان المأمور به وعنوان المنهي عنه كفعل الصلاة في مثال الصلاة في الأرض المغصوبة حيث اجتمع عنوان المأمور به وهو الصلاة وعنوان المنهي عنه وهو الغصب في فعل واحد هو فعل الصلاة الذي هو في الوقت نفسه تصرف في الأرض المغصوبة.

(الجواز):

يريدون به الإمكان العقلي في مقابل الامتناع العقلي.

■ الأقوال في المسألة:

وحيث فسّروا (الجواز) بالإمكان يدور الرأي الأصولي في المسألة بين الإمكان والإمتناع.

«وحيثنتِ، فمن جوز الإجتماع حكم بتحقق الإطاعة وإستحقاق الثواب بالنسبة إلى الأمر، وتحقق المخالفة وإستحقاق العقاب بالنسبة إلى النهي. وأما من أحال الإجتماع.

فإن قدّم جانب النهي حكم بالحرمة. بلا حصول الطاعة.

وان قدّم جانب الأمر حكم بالوجوب بلا حصول المخالفة»^(١).

■ دليل المانعين:

احتاج القائل بالإمتناع بأنّ تعدد العنوان أو الجهة لا يوجب تعدد المعنوّن أو المتعلق.

ولازم هذا سريان الحكم من العنوانين إلى المعنون والمتعلق الواحد، وما هذا إلا إجماع للمتنافيين، وهو شيء مستحيل وممتنع.

يقول صاحب المعالم في تقرير الدليل: «إن الأمر طلب لإيجاد الفعل، والنهي طلب لعدمه، فالجمع بينهما في أمر واحد ممتنع.

وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق، إذ الإمتناع إنما نشأ من لزوم إجماع المتنافيين في شيء واحد.

وذلك لا يندفع إلا ببعد المتعلق، بحيث يعد في الواقع أمرين، هذا مأمور به وذلك منهي عنه، ومن البين أن التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك، بل الوحدة باقية معه قطعاً.

فالصلة في الدار المغصوبة، وإن تعددت فيها جهة الأمر والنهي، لكن المتعلق الذي هو الكون متّحد، فلو صحت لكان مأموراً به من حيث إنه أحد الأجزاء المأمور بها للصلة، والأمر بالمركب أمر بأجزائه، ومنها عنه باعتبار أنه بعينه الكون في الدار المغصوبة، فيجتمع فيه الأمر والنهي، وهو متّحد، وقد بيّنا إمتناعه فتعين بطلانها».».

■ دليل المحوّزين:

واحتاج القائلون بالإمكان بوجهين - كما في المعالم -

«الأول: أن السيد إذا أمر عبده بخياطة ثوب، ونهاه عن الكون في مكان مخصوص، ثم خاطه في ذلك السكان .. فإنّا نقطع بأنه عاص ومطيع، لجهتي الأمر بالخياطة والنهي عن الكون.

والثاني: لو امتنع الجمع، لكان باعتبار اتحاد متعلق الأمر والنهي، إذ لا مانع سواه اتفاقاً، واللازم باطل، إذ لا اتحاد في المتعلقين، فإن متعلق الأمر الصلاة، ومتعلق النهي الغصب، وكلّ منها يتعقل إنفكاكه عن الآخر، وقد اختار المكلف

جمعهما مع إمكان عدمه، وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقاً الأمر والنهي، حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتَحد المتعلق».

ويلاحظ عليه:

أنه لابد لنا من أن نقدر بأن التشريع غير التكوين، وأن البحث في التشريعيات يعني التعامل مع اعتباريات المشرع، والبحث في التكوينيات يعني التعامل مع واقعيات الكون.

فإذا كان لا يمكن إجتماع الضدين في التكوينات لأنهما وجوديان والمحل الواحد لا يتحمل أكثر من وجود واحد لمحدودية قابلته، فإن هذا لا يجري في التشريعيات لأن الأمر فيما يرجع إلى اعتبار المعتبر لا إلى واقع الفعل لأنّه يتحمل من حيث الإعتبار وذلك بتعدد الحيثية فمن حيث هو صلاة هو طاعة ومن حيث هو غصب هو معصية.

والمعتبر - وهو المشرع - هو الذي يقرر جواز الجمع أو منعه، لأنّ الجمع فعل مقدر للمكلف.

فعلينا - أولاً - أن نبحث عن كيفية التشريع، لا عن طريق مقاييسه بالتكوين، وإنما عن طريق ما يفيده المشرع في ذلك من خلال النصوص الشرعية.

فإن عثينا على ما يفيد تجويز الجمع أو منعه أخذنا به.

وان لم نعثر، فالملزم يدرك - وبالضرورة - أنه قد جمع في فعله هذا بين الطاعة والمعصية.

وعلى هدي هذا ينبغي أن يصاغ السؤال كالتالي: إنّ اجتماع المأمور به مع المنهي عنه في فعل واحد ماذا يستلزم؟

هل يستلزم إعتباره طاعة من حيث إنه إمتداد للأمر بالصلوة، ومعصية من حيث

أنه مخالفة للنهي عن الغصب، أو أنه يستلزم شيئاً آخر نفيه من النصوص الشرعية؟

الحق - فيما أقدر - مع الرأي المنقول عن الفضل بن شاذان، ففي كتاب (الحدائق) : «أن صريح كلام الفضل بن شاذان من قدماء أصحابنا (رضوان الله عليهم) وخواص أصحاب الرضا عليه السلام هو الجواز كما نقله في (الكافي) في كتاب الطلاق، حيث قال - في مقام الرد على المخالفين في جواب من قاس صحة الطلاق في الحيض بصحبة العدة مع خروج المعتدة من بيت زوجها - ما هذا لفظه: وإنما قياس الخروج والإخراج كرجل دخل دار قوم بغير إذنهم فصلٍ فيها فهو عاص في دخول الدار، وصلاته جائزه لأن ذلك ليس من شرائط الصلاة لأنّه منهي عن ذلك صلٍ أم لم يصلّ.

وكذلك لو أنّ رجلاً غصب من رجل ثوباً أو أخذه فلبسه بغير إذنه فصلٍ فيه وكانت صلاته جائزه، وكان عاصياً في لبسه ذلك الثوب لأنّ ذلك ليس من شرائط الفرض لأنّ ذلك أتى على حدة، والفرض جائز معه، وكلّ مالم يجب إلا مع الفرض، ومن أجل ذلك الفرض، فإنّ ذلك من شرائطه لا يجوز الفرض إلا بذلك على ما يبيّنه، ولكن القوم لا يعرفون ولا يميّزون ويريدون أن يلبسوا الحق بالباطل .. إلى آخر ما ذكره تبارك وتعالى.

ومرجعه إلى أنه حيث لم يشترط الإباحة في المكان واللباس بالنسبة إلى الصلاة كما ورد اشتراطها بستر العورة والقبلة وطهارة الساتر ونحوها فلا يكون الإخلال بها مضراً بالصلاوة وموجاً ببطلانها، فتجاوز الصلاة حينئذ في المكان والثوب المغصوبين ، غاية الأمر أنّه منهي عن التصرف في المغصوب صلٍ به أم لم يصلّ، وغاية ما يوجبه هذا النهي هو الإثم في التصرف بأي نحو كان.

وهو كلام متين، ومن ثمّ مال إليه المحدث الكاشاني في المفاتيح.

قال شيخنا المجلسي رض في كتاب (البحار) - بعد نقل الكلام بطوله - ما صورته: فظهر أنّ القول بالصحة كان بين الشيعة، بل كان أشهر عندهم في تلك الأعصار. انتهى.

أقول: ويؤيده - أيضاً - أنّ صاحب الكافي قد نقل ذلك ولم ينكره ولم يطعن عليه في شيء منه».

إقتضا، النهي الفساد

﴿ العنوان: ﴾

كثرت كلمة القوم في تحرير عنوان المسألة:

- ففي (المعالم) و (القوانين) و عند شيخنا المظفر: (دلالة النهي على الفساد).
 - وفي (الكافية): (النهي عن الشيء هل يقتضي فساده أم لا).
 - وفي (المتهى) للججوردي: (النهي إذا تعلق بالعبادة أو المعاملة هل يقتضي الفساد أو لا).
 - وفي (التهذيب) للسيزواري: (النهي عن الشيء هل يوجب الفساد).
 - وفي (تحرير المعالم) للمشكيني: (النهي ودلالته على الفساد).
- وكما ترى، بعضهم عبر بـ(الدلالة) وأخر بـ(الإيجاب) وغيرهم بـ(الإقتضا)، وكلها تحوم حول حمى المعنى المقصود لهم وهو (الاستلزم) بالمعنى الذي ذكرناه له في تمهيد هذه المباحث.
- والتعبير بـ(الإقتضا) أولى لأنّه أقرب إلى معنى الاستلزم أن لم يعط معناه كاملاً.

﴿ المفردات: ﴾

ولأجل أن نتبين بالتحديد محور البحث نوطئ له بتعريف المفردات التي اشتمل عليها العنوان، وهي: الإقتضا، النهي، الفساد.

(الإقتضا):

يراد به - هنا - الاستلزم، يقال: (إقتضى النهي عن العبادة بطلانها) أي استلزم النهي بطلانها.

(النهي):

يراد به ما يعمّ النهي بجميع أقسامه: التحريري والتزبيهي (الإرشادي) والنفسى والغيري بقسميه الأصلي والتباعي.

(الفساد):

يراد به البطلان في مقابل الصحة.

والصحة في العبادة: هو توافرها على جميع ما هو مأمور به ومطلوب توافره فيها من أجزاء وشروط وأوصاف.

وهي في المعاملة: توافر المعاملة على ما هو مطلوب فيها أيضاً من أجزاء وشروط وما إليها.

وفي مقابلها يأتي معنى الفساد بأنه عدم توافر العبادة أو المعاملة على جميع ما هو مطلوب توافره فيها، وتتوقف صحتها عليه.

والقابل بين الصحة والفساد هو من تقابل الملكة وعدمهما، فما من شأنه الصحة يدخله الفساد، وما ليس كذلك، ليس كذلك.

▣ **تصنيف المسألة:**

ولا تختلف هذه المسألة عن أخواتها السابقة في الإختلاف في تصنيفها بين مباحث الألفاظ ومباحث الملازمات، وما فعلناه هناك نفعله هنا، فالأخذ على سرّ أخواتها.

▣ **محور البحث:**

ومن معرفتنا لمفردات عنوان المسألة عرفنا محور البحث فيها، وهو: الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده.

يقول شيخنا المظفر: «فاته» (يعني محور البحث) يرجع إلى النزاع في الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده.

فمن يقول بالإقتضاء فإنما يقول بأن النهي يستلزم عقلاً فساد متعلقه، وقد يقول مع ذلك بأنّ اللفظ الدالّ على النهي دالّ على فساد المنهي عنه بالدلالة الإلتزامية.

ومن يقول بعده إنما يقول بأن النهي عن الشيء لا يستلزم عقلاً فساده.

أو فقل: إن النزاع - هنا - يرجع إلى الممانعة في وجود النزاع والمنافرة عقلاً بين كون الشيء صحيحاً وبين كونه منهياً عنه، أي آن هل هناك مانعة جمع بين صحة الشيء والنهي عنه أو لا؟».

▣ الأمثلة:

وقد ورد في الشرع شيء غير قليل من هذا، ومنه المثالان التاليان:

- مثال النهي في العبادة: نهي المرأة المكلفة عن الصلاة أثناء حيضها، (دعى الصلاة أيام أفرائينك).

فهل هذا النهي عن الصلاة المذكور في الحديث المذكور يستلزم فساد صلاة الحائض وبطلانها.

- مثال النهي في المعاملة: النهي عن البيع عند النداء لصلاة الجمعة «يا أيتها الذين آمنوا إذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذرروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون».

فهل هذا النهي عن معاملة البيع عند النداء لصلاة الجمعة مستلزم لبطلان المعاملة وفسادها.

▣ الأقوال في المسألة:

قال صاحب المعالم: «اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على أقوال:

- ثالثها: يدل في العبادات لا في المعاملات.

وهو مختار جماعة، منهم المحقق والعلامة».

ويقابل هذا التفصيل قولهان بالإطلاق، هما:

- أولهما: الدلالة على الفساد مطلقاً، أي في العبادات والمعاملات.

- وثانيهما: عدم الدلالة على الفساد مطلقاً، لا في العبادات ولا في المعاملات.

وقال صاحب القوانين: «الأقوال في المسألة خمسة:

الأول: الدلالة على الفساد مطلقاً.

الثاني: عدمها مطلقاً، نقله فخر الدين عن أكثر أصحابه، والأول عن بعضهم، وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة.

والثالث: الدلالة في العبادات لا في المعاملات مطلقاً (أي في الشرع واللغة)، نقله فخر الدين عن أكثر أصحابنا وبعض العامة.

الرابع: الدلالة فيما (يعني العبادات والمعاملات) شرعاً لا لغة، وهو مذهب السيد الله وابن الحاجب.

والخامس: الدلالة في العبادات شرعاً لا لغة، وقد نسبه بعض الأصحاب إلى أكثرهم».

ثم اختار فقال: «والأقرب القول الثالث».

والذي ينبغي - من ناحية منهجة - هو أن يفرق في البحث بين النهي في العبادة، والنهي في المعاملة، لورود التفرقة بينهما في الشواهد من النصوص الشرعية.

فتؤخذ العبادة على نحو الإطلاق لأن نصوصها الشرعية هكذا.

ويفصل في المعاملة بين ما إذا كان المنهي عنه هو أصل وجود المعاملة، وما إذا كان هو التسبب في وجود المعاملة، أي إنشاء المعاملة.

وهذا التفصيل في المعاملة مستمدٌ من واقع ما جاء من التشريعات الشرفية، وممّا عليه العرف الاجتماعي، وممّا يدركه الإنسان المكلّف، وبالضرورة لأدنى التفاتة إليه.

ولهذا لا نطيل بذكر أدلة الأقوال الأخرى ومناقشاتها بعد أن كان هذا التفصيل يعلم بالبداهة.

ففي العبادة حيث قوامها التقرب بها إلى الله تعالى، ولا يتقرّب للمحظوظ إلا بما هو محظوظ، والمنهي عنه غير محظوظ.

وهذا يستلزم بطلان العبادة، ويكشف بأنّها غير مراده للشارع المقدس، لأنّ الملاك في الفساد والبطلان هو مبغوضية الفعل.

أمّا في المعاملة: فإنّ النهي - بداعي الردع والمنع - قد تمثّل في النصوص الشرعية بالموضوعين التاليين:

١ - النهي عن التسبّب في وقوع المعاملة وهو إنشاء المعاملة، كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة «إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذرروا البيع».

٢ - النهي عن المسبّب الذي هو أصل وجود المعاملة، كالنهي عن بيع المصحف.

والفرق بينهما أنّ المعاملة في الموضع الأول غير مبغوضة للمولى، وإنّما نهى عن التسبّب في وقوعها لثلا تزاحم أداء صلاة الجمعة، فالتسبيّب هو المبغوض فقط.

بينما هي في الموضع الثاني مبغوضة لذاتها، أي إنّ المولى لا يريد وقوعها بأي حال من الأحوال.

وعليه:

- ففي الأول لا دلالة للنهي عن التسبّب على فساد المعاملة «إذ لم تثبت المنافة

لا عقلاً ولا عرفاً بين مبغوضية العقد والسبب به وبين إمضاء الشارع له بعد أن كان العقد مستوفياً لجميع الشروط المعتبرة فيه» .

- وفي الثاني - أعني النهي عن أصل وجود المعاملة - فدلالته على الفساد واضحة لوضوح أن المشرع لا يريد وقوع مثل هذه المعاملة، وهذا يعني أنها مبغوضة له، وما هو مبغوض يستلزم - وبالضرورة - فساد وقوعه.

البَابُ الْأَنْتَرِيُّ

مباحث الأصول العملية

الأصول العملية

الإستصحاب

بين البراءة والإحتياط

الباب الرابع

مباحث الأصول العلمية

تناولنا في مباحث الألفاظ دلالة اللفظ، وركّزنا أكثر على دلالة الظهور، وعلى موارد هذه الدلالة التي تتفتح الصغرى لكبرى الظهور في قياس الإستنباط. وتناولنا في مباحث الملازمات العقلية دلالة العقل بدراسة قاعدة الملازمة ومواردها التي تمثل فيها.

وكل هذا يدخل ضمن ما يعرف عند الأصوليين بالأدلة الإجتهادية، وهي التي يحاول الفقيه المجتهد أن يصل عن طريقها إلى الحكم الواقعي، المطلوب منه الوصول إليه كمجتهد والإمتثال على وفقه كمكلف.

فإذا اكتشف الواقع أمام المجتهد إنكشفاً تماماً سميت هذه المرحلة بمرحلة العلم، لأنها تعني أنّ المجتهد عند وصوله إلى الحكم الواقعي، وبيانكشف تام، قد أصاب الواقع، وأصابة الواقع وإنكشفه لدى المجتهد إنكشفاً تماماً هي نفس العلم. ويترتب عليه أنّ المجتهد يمكنه أن يقول - وبضرس قاطع - هذا حلال وهذا حرام.

وال المسلمين جميعاً على هذا، يقول الإمام الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) في (الرسالة) :- «على أنّ ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حلّ ولا حرم إلا من جهة العلم.

وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس» .. وباستبدال

القياس عند من لا يقول به بالعقل تسمّ قائمة الأدلة الإجتهادية .

وبعد هذه المرحلة (مرحلة العلم بالحكم) تأتي مرحلة الظن بالحكم، وهو أمر طبيعي، إذ ليس دون العلم إلا الظن.

ويتأتى هذا عندما لا يقدر للمجتهد أن يصل إلى الحكم الشرعي عن طريق الكشف التام عنه من خلال الدليل الذي تعامل معه.

ففي هذه الحال يحاول أن يلتمس الدليل الذي يكشف له عن الواقع ولو كشفاً ناقصاً، وهذا ما يعرف - أصولياً - بالأamarات كخبر الثقة من حيث السند، والأخذ بظواهر الألفاظ من حيث الدلالة.

وعندما لا يصل المجتهد إلى الواقع عن طريق الدليل الذي يكشف عنه كشفاً تاماً (مرحلة العلم)، ولا عن طريق الأمارة التي تشکف عنه كشفاً ناقصاً (مرحلة الظن)، ويصبح في مرحلة الشك، وتحت تأثير الشك الذي يضعه في حيرة من أمره يأتي دور الأصول العملية التي في ضوئها يحدد المجتهد الوظيفة التي تقوم مقام الحكم من حيث التكليف منه ولطفاً من الله تعالى بعباده، ورفعاً لحيرة الشك.

وتسمى هذه الأصول بالأدلة الفقاهية، والأصول العملية، لأنها تحدد للمكلّف العمل الذي ينبغي أن يقوم به في هذه المرحلة.

وحاصله: أن لدينا في مجال الاستنباط ثلاث مراحل، هي:

١ - مرحلة العلم بالحكم.

٢ - مرحلة الظن بالحكم.

وكلاهما توصلان إلى الحكم.

٣ - مرحلة الشك بالحكم.

وتوصّلنا هذه المرحلة الأخيرة (مرحلة الشك) إلى الوظيفة التي تسدّي مسدّ الحكم حتى ينجلِي أمره.

فإذن: المجتهد يبحث عن شيئين متربعين:

الأول: الحكم

وهو الذي تناولنا ما يرتبط به في مباحث الألفاظ ومباحث الملازمات العقلية.

الثاني: الوظيفة العملية.

وهو ما استتناوله هنا، أي في مباحث الأصول العملية، على خلاف بين القوم في تصنيف (الإستصحاب) هل هو أماره أو هو أصل إحراري أو أصل غير إحراري، يأتي هذا في موضعه.

الأصول العملية

لأجل أن نعرف معنى هذا العنوان علينا أن نتوصل إليه عن طريق تعريف مفردتي العنوان: الأصل، العمل.
(الأصل):

لغويًا - أصل الشيء: أساسه الذي يقوم عليه.

وعلميًّا - الأصل: القاعدة التي يبني عليها الحكم.

وهو - هنا مصطلح أصولي خاص، يقابل الدليل والأماره، ويراد به القاعدة التي تنتج لنا الوظيفة العملية.

وفي ضوء تقسيمنا غایة المجتهد من البحث الفقهي التي هي الوصول إلى الحكم ثم الوظيفة على نحو الترتيب: ينقسم الدليل الذي يتعامل معه الفقيه إلى نوعين: دليل حكم ودليل وظيفة.
ودليل الوظيفة هو الأصل.

ويقيَّد بالعملي فيسمى (الأصل العملي) للتفرقة بينه وبين الأصل بمعنىه العام الذي هو مطلق الدليل، ومطلق القاعدة.

(الوظيفة):

يراد بها العمل الذي يقوم به المكلّف عند عدم وصول الحكم إليه. فالوظيفة تساوي العمل، ولهذا وصفت بالعملية حيث يقال (الوظيفة العملية).
وله أيضاً سمي الأصل الموصل إليها بالأصل العملي.

وقد حصر الشيخ الأنصاري في كتابه (الفرائد = الرسائل) الأصول العملية حصراً عقلياً في الأصول الأربع التالية:

- ١ - الإستصحاب.
- ٢ - البراءة.
- ٣ - الاحتياط.
- ٤ - التخيير.

قال في مقدمة المقصد الثالث من كتابه المذكور: «ثم إن إنحصار موارد الإشتباه في الأصول الأربع عقلي، لأن حكم الشك:

- إما أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه.

- وإما أن لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه أم كان ولم يلحظ.

والأول: مورد الإستصحاب.

والثاني: إما أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أم لا.

والثالث: مورد التخيير.

والأخير: إما أن يدل دليل عقلي أو نceği على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول.

وإما أن لا يدل.

والأخير: مورد الاحتياط.

والثاني: مورد البراءة».

وعلى هذا سار من جاء بعده من المؤلفين في أصول الفقه الإمامي. ويوضح شيخنا المظفر التصنيف الأنصارى فيقول: «إن الشك على نحوين:
١ - أن تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لاحظها الشارع، أي قد اعتبرها، أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع.

وهذا هو مجرى (الإستصحاب).

٢ - أن لا تكون له حالة سابقة.

وهذه الحالة لا تخلو من إحدى صور ثلاثة:

أ - أن يكون التكليف مجهولاً مطلقاً، أي لم يعلم حتى بجنسه.

وهذه هي مجرى (أصلية البراءة).

ب - أن يكون التكليف معلوماً في الجملة مع إمكان الاحتياط.

وهذه هي مجرى (أصلية الاحتياط).

ج - أن يكون التكليف معلوماً كذلك ولا يمكن الاحتياط وهذه هي مجرى (قاعدة التخيير) ...».

الاستصحاب

أعطى الأصوليون الإماميون موضوع الاستصحاب أهمية مميزة بالنسبة إلى ذات الأصول العملية الثلاثة (البراءة والإحتياط والتخيير).

فقد يمأ ذكره في كتبهم الأصولية وحده، أي دون آخرته الثلاثة، وهذا ما نراه في أقدم كتاب أصولي إمامي وصل إلينا، وهو مختصر الشيخ المفید، فقد تناوله

بالذكر وحده وباختصار شديد جداً، وفي سطرين فقط، قال - : «والحكم باستصحاب الحال واجب، لأنّ حكم الحال ثبت باليقين، وما ثبت فلن يجوز الإنتقال عنه إلا بواضح الدليل».

وما نراه في (الذریعة) للشريف المرتضی، وهو ثانی كتاب أصولی إمامی وصل إلينا، فقد عقد له باباً يخصه تحت عنوان (باب في النافی والمستصحب للحال: هل عليهم دلیل أم لا؟)، وأطال فيه إلى حدّ، وختم به كتابه.

وبلغ من الاهتمام به عندهم أن خمس من المحقق الحلي في كتابه الفقهي (المعتبر) الأدلة الأربع (الكتاب والسنّة والإجماع والعقل)، قال في مقدمة الكتاب المذکور: «الفصل الثالث في مستند الأحكام، وهي عندنا خمسة: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل والإستصحاب».

وبعد تطور علم أصول الفقه على يد الوحید البهبهاني وإعادة النظر في تبويب مواد الأصول، وتقسيم الأدلة الفقهية إلى اجتهادية وفقاهية أدرج الإستصحاب في قائمة الأدلة الفقهية.

ولمزيد الاهتمام به أفرده غير واحد من علمائنا بالبحث. ومن هذا ما ذكره شیخنا الطهراني في كتابه الفهرسي (الذریعة)، فقد أدرج تحت عنوان (الاستصحاب) ثمانية عشر عنواناً، منها:

- الإستصحاب، الوحید البهبهاني (ت ١٢٠٦ھ).

- الإستصحاب، السيد المجاهد محمد بن السيد علي صاحب الرياض (ت ١٢٤٢ھ).

- الإستصحاب، المولى الكلباسي الاصفهاني (ت ١٢٩٢ھ).

- الإستصحاب، الفاضل الايرawani (ت ١٣٠٦ھ).

- الإستصحاب، الشیخ محمد هادی الطهراني (ت ١٣٢١ھ).

- وممَّن أفرده بالبحث زميلنا العزيز الشيخ محمود الكوثرياني تحت عنوان (الإستصحاب في الشريعة الإسلامية - المذاهب الثمانية). وهي رسالة جامعية حصل بها على ماجستير الشريعة الإسلامية من جامعة بغداد.

□ تعريف الإستصحاب:

- في اللغة العربية:

الاستصحاب مصدر الفعل (استصحب) المزيد من أَوْلَه بِالْأَلْفِ وَالسِّينِ وَالنَّاءِ، الدالة - غالباً - على الطلب.

ومتى حملت هذه الزيادة على الطلب كان معنى الإستصحاب: الدعوة إلى الصحبة، جاء في (القاموس المحيط): «استصحبه: دعاه إلى الصحبة».

ومتى لم تحمل الزيادة على الطلب يحمل معنى الإستصحاب على معنى الإصطحاب، قال في (محيط المحيط): « واستصحبه .. جعله في صحبته»، وفي (المصباح المنير): « واستصحبت الكتاب وغيره، حملته على صحبتي، ومن هنا قيل: استصحبت الحال إذا تمسكت بما كان ثابتاً، كأنك جعلت تلك الحالة مصاحبة غير مفارقة».

أو يحمل على معنى الملازمة، كما جاء في (تاج العروس): «وكُلُّ مَا لازم شيئاً فقد استصحبه، قال:

إِنَّ لَكَ الْفَضْلَ عَلَى صَحْبِيِّ وَالْمَسْكَ قَدْ يَسْتَصْبِبُ الرَّامِكَا^(١)

وفي (المعجم الوسيط): «استصحب الشيء: لازمه».

وفي (المصباح المنير): «وكُلُّ شَيْءٍ لَازِمٌ شَيْئاً فَقَدْ يَسْتَصْبِبُهُ، قاله ابن فارس وغيره».

(١) الرامك: شيء أسود يخلط بالمسك.

أو يحمل على معنى اللزوم كما في (معجم لغة الفقهاء): «الإستصحاب: اللزوم، ومنه: استصحبت فلاناً إذا لزمته».

وفي رسائل الشيخ الأنصاري: «وهو - لغة - أخذ بشيء مصاحبًا، ومنه: استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة».

- في أصول الفقه:

قال الشيخ الأنصاري في (الفرائد = الرسائل): «وعند الأصوليين عرّف بتعريف، أسدتها وأخصرها: (إبقاء ما كان).

والمراد بالإبقاء: الحكم بالبقاء.

وإلى ما ذكرنا يرجع تعريفه في (الزبدة) بـ(أنه إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأول).

بل نسبة شارح الدروس إلى القوم، فقال: إنّ القوم ذكروا أنّ الإستصحاب: إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه».

ويقول أستاذنا السيد الخوئي في إيضاح المقصود من الإبقاء والبقاء في قول الشيخ الأنصاري (المراد بالإبقاء: الحكم بالبقاء): «ليس المراد من الإبقاء هو الإبقاء التكويني الغارجي، بل المراد هو حكم الشارع بالبقاء، فالمراد من الإبقاء هو الإبقاء بحكم الشارع»^(١).

وعرفه الميرزا القمي في (القوانين) بقوله: «إستصحاب الحال: وهو كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق.

والمراد من المشكوك أعمّ من المساوي الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره».

(١)- مصباح الأصول ٥ / ٢

وقال الشيخ الأنصاري في حاشيته على القوانين: «وفي إصطلاح الأصوليين قد يطلق على ما حاصله: (إبقاء ما كان على ما كان) - كما يظهر من تعاريف جلهم له -. وقد يطلق على نفس الكلية المأخوذة من العقل أو الأخبار، كما في قولهم: الإستصحاب حجّة أم لا.»

وفي (معجم لغة الفقهاء): «الإستصحاب: الحكم بثبوت أمر في الزمان اللاحق على ثبوته في الزمان السابق». .

وفي (التعريفات) للجرجاني: «الإستصحاب: عبارة عن إبقاء ما كان على ما كان عليه لإنعدام المغير». .

وفيه أيضاً: «الاستصحاب هو الحكم الذي يثبت في الزمان الثاني بناء ما على الزمان الأول». .

وفي (محيط المحيط): قال - بعد أن نقل تعريف الجرجاني المذكورين في أعلاه - «وقيل: هو الحكم بثبوت أمر في وقت آخر.

وهذا يشمل نوعيه، وهما:

- جعل الحكم الثابت في الماضي مصاحباً للحال.

- أو جعل الحال مصاحباً للحكم الماضي». .

ويقول الآخوند الخراساني في (الكتفافية): «ولا يخفى أنّ عباراتهم في تعريفه وان كانت شتى إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد، وهو: الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقائه». .

ويعلق عليه أستاذنا السيد الخوثي فيقول:

«أقول: أمّا ما ذكره صاحب الكفافية رحمه الله من التعريف، فهو شرح لما ذكره الشيخ رحمه الله لا غيره. .

وأثما ما ذكره من كون التعاريف مشيرة إلى معنى واحد فغير صحيح، لاختلاف المبني في الإستصحاب، وكيف يصح تعريف الإستصحاب بأنه حكم الشارع بالبقاء في ظرف الشك بناءً على كون الإستصحاب من الأمارات؟، فإن الأمارات لا ينكشف الحكم بها، فلا يصح تعريفها بالحكم.

والذى ينبغي أن يقال: إن البحث في الإستصحاب راجع إلى أمرين، لا إلى أمر واحد:

الأول: البحث عنه بناءً على كونه من الأمارات.

والثاني: البحث عنه بناءً على كونه من الأصول.

أما على القول بكونه من الأمارات المفيدة للظن النوعي، فالصحيح في تعريفه ما نقله الشيخ عليه السلام عن بعضهم من أن الإستصحاب: كون الحكم متيناً في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق.

فإن كون الحكم متيناً في الآن السابق أماراة على بقائه، ومفيدة للظن النوعي، فيكون الإستصحاب كسائر الأمارات المفيدة للظن النوعي.

أما على القول بكونه من الأصول، فلابد من تعريفه بالحكم كما وقع في كلام الشيخ وصاحب الكفاية، لكن لا بما ذكراه من أنه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم، فإن الإستصحاب - على هذا التقدير - مأخوذ من الأخبار، وعمدتها صاح زرارة، وليس فيها ما يدل على الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم، بل المستفاد منها حرمة نقض اليقين بالشك من حيث العمل، والحكم ببقاء اليقين من حيث العمل في ظرف الشك.

فالصحيح في تعريفه على هذا المسلك أن يقال: إن الإستصحاب هو حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك من حيث الجري العملي».

هذا جل ما قيل في تعريف الإستصحاب، والذي ينبغي أن يقال من ناحية منهجية هو :

إن الإستصحاب ظاهرة إجتماعية عامة تدخل تدخلاً مباشراً في تنظيم وتسخير حياة البشر، وهي متعددة بجذورها التاريخية إلى بداية نشوء المجتمعات وتبادل ألوان الحياة بين الناس بعضهم البعض.

وهكذا ظاهرة تتمتع بهذه الشمولية وبهذا الغور في حياة الناس تدرك بالفطرة، ويفهم الجميع معناها، إلا أنهم قد يخونهم التعبير العلمي في تحديد مفهومها وتصویر واقعها.

وتعريف الإستصحاب بـ(إبقاء ما كان على ما كان عليه) مستمد من واقع الفهم الإجتماعي (العرفي) لها، وكل الذي أضافه العلم إلى هذا التعريف هو قيد (الإندام المغين).

أما التعريفات الأخرى فقد حاول أصحابها استفادتها من النصوص الشرعية الدالة على مشروعية الإستصحاب، وهو منشأ اختلافهم في صياغتها صياغة علمية تجمع وتنبع.

وما دام الإستصحاب من الظواهر الإجتماعية العامة وبشمولية جعلته من القضايا البديهية، لا يهمّنا الإهتمام بتعريفه إلا بمقدار ما يعرب عنه كظاهرة إجتماعية كما في تعريفه بـ(إبقاء ما كان).

▣ عناصر الإستصحاب:

والذي يهمّنا بعد تعريفنا إعتبر هذه الظاهرة قاعدة شرعية عند العلماء، هو معرفة عناصرها التي تتّألف منها، والتي عبروا عنها بـ(أركان الإستصحاب) وـ(مقوّمات الإستصحاب).

واستفاد الأصوليون هذه العناصر من الواقع الإجتماعي لهذه الظاهرة، ومن النصوص الشرعية المرتبطة بها، ومن التعريف العلمي لها.

وقد عدّها شيخنا الرضا المظفر في (أصول الفقه) وسيّدنا التقى الحكيم في

(الأصول العامة) سبعة، وخلاصة ما أفاده هو:

قال شيخنا المظفر: «إن هذه القاعدة تتقوم بعدة أمور، إذا لم تتوفر فيها، فإنما أن لا تسمى إستصحاباً أو لا تكون مشمولة لأدلة الآية: ويمكن أن ترتفق هذه المقوّمات إلى سبعة أمور، حسبما تقتضي من كلمات الباحثين».

وقال سيدنا الحكيم: «وأركان الإستصحاب المستفادة من نفس التعريف بعد تأمل فيه سبعة».

وكلّها منبثقة من المعادلة التالية:

يقين + شك = يقين.

وتتّنّع هذه الأركان إلى:

- ما يرتبط بنفس اليقين والشك، بتحديد مفهوم كلّ منهما كمصطلحين، ووحدة متعلقهما وفعاليتهما.

- وما يرتبط بزمانهما .. وكالتالي:

١- اليقين:

وهو العلم - وجداً أو بعيداً - بالحالة السابقة، سواء كانت تلكم الحالة حكماً شرعياً أو موضوعاً ذات حكم شرعي.

٢- الشك:

ويريدون به: الشك في بقاء اليقين المتعلق بالحالة السابقة، سواء كان ذلكم الشك بمستوى الظنّ غير المعتبر شرعاً أو بمستوى تساوي الطرفين أو بمستوى الرهـم والإـحتمـال «فالجـمـيع في مـصـطـلـحـهـمـ شـكـ، ويـجـريـ عـلـيـهـاـ أحـكـامـهـ».

٣- فعلية الشك واليقين:

يعنون بالفعلية - هنا - ما يقابل التقدير، تماماً كما هو شأن في سائر الألفاظ في ظهورها في فعلية عناوينها.

«فلا يكفي الشك التقدير ولا اليقين التقدير» لعدم صدق نقض كلّ منهما للآخر.

٤- وحدة متعلق اليقين والشك:

وهي أن يكون متعلق اليقين ومتعلق الشك واحداً، أي إنّ ما يتعلّق به اليقين هو نفسه الذي يتعلّق به الشك.

٥- اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك في جميع الجهات «أي أن يتّحد الموضوع والمحمول والسبة والحمل والرتبة وهكذا ... ويستثنى من ذلك الزمان فقط، رفعاً للتناقض».

٦- سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك:

ويراد به تقدّم زمان وجود المتيقن على زمان وجود المشكوك.

٧- اتصال زمان الشك بزمان اليقين:

«بمعنى أن لا يتخلّل بينهما فاصل من يقين آخر، كما هو مفاد تسلّط النقض بالشك على اليقين».

وبتعمّم توافر هذه الأركان تتمّ للإستصحاب قاعده، ويصحّ إجراؤها بتطبيقاتها على مواردها.

﴿ أطراف الإستصحاب: ﴾

ولكي يتحقق الإستصحاب كوظيفة عملية لابدّ من تكامل الأطراف التالية:

١- المستصحب - بصيغة اسم المفعول - وأعني به اليقين بالحالة السابقة.

٢ - المستصحب - بصيغة اسم الفاعل - وهو المكلَّف الشاكُ في بقاء الحالة السابقة.

٣ - الإستصحاب:

وهو عملية إبقاء ما كان على ما كان.

وفي ضوء هذا نتبين ما عنى إليه الشيخ الأنصاري حين فرق بين إطلاقي كلمة الإستصحاب.

حيث تطلق على القاعدة التي عبر عنها بـ(الكلية) المأخوذ من العقل أو الأخبار.

وحيث تطلق على العملية وهي تطبيق القاعدة على موردها، وهو الإستصحاب المذكور هنا، أي هو الطرف الثالث من الأطراف المذكور في أعلى.

■ تقسيم الإستصحاب:

قسم العلماء الإستصحاب تقسيمات متعددة، أفادوها من الأقوال التي فصلت في الإستصحاب من حيث الحجية، وهي كثيرة؛ وتحتَّل هذه الأقسام باختلاف أساس قسمتها.

ومما ذكروه من هذه الأسس:

١ - اعتبار زمان اليقين والشك.

٢ - اعتبار منشأ الشك.

٣ - اعتبار الدليل الدال على المستصحب.

٤ - اعتبار حال المستصحب.

- وبالاعتبار الأول (زمان اليقين والشك) يمكننا أن نقف على أكثر من صورة،

هي:

أ - أن «يكون زمان اليقين والمتيقن سابقاً وزمان الشك والمشكوك لاحقاً».

«وهو الغالب في الإستصحابات المتدولة».

وهذا كمن كان متيقناً من ظهارته ثمَّ حصل له شكٌ في إرتفاعها فالطهارة هي المتيقن، واعتقاد المكْلَف ببقائها هو اليقين، وإرتفاع الطهارة هو المشكوك، والتردد في هذا الإرتفاع هو الشك.

ب - أن «يكون زمان حدوث اليقين والشك واحداً، مع كون زمان المتيقن سابقاً وزمان المشكوك لاحقاً».

كما إذا علم فعلاً بأنَّ الماء كان كَرَأً في الأمس، وشك فعلاً - أيضاً - في كريته».

ج - أن «يكون زمان حدوث الشك سابقاً، وزمان حدوث اليقين لاحقاً، مع سبق زمان المتيقن على زمان حدوث الشك».

كما إذا شكَ فعلاً في ظهارة الماء، ثمَّ حصل له اليقين بأنَّه كان ظاهراً قبل حدوث الشك».

د - أن «يكون زمان المشكوك سابقاً وزمان المتيقن لاحقاً».

ويعبّر عنه باستصحاب القهري».

ولأنَّ المناط في اعتبار الإستصحاب هو «اختلاف زمان وجود المتيقن والمشكوك مع تقدُّم الأول على الثاني، سواء اختلف زمان حصول اليقين والشك أم اتَّحد».

وعلى الأول، سواء سبق حصول الشك أو كان بالعكس» لا ريب في اعتداد الصور الثلاث الأولى أقساماً للإستصحاب، لتوفِّرها على عناصرها، وعدم اعتبار الصورة الأخيرة إستصحاباً لعدم توفِّر عناصره فيها^(١).

- وبالاعتبار الثاني (منشأ الشك) فقد قالوا: إنَّ الشك قد يكون في المقتضي، وقد يكون في الرافع، وكذلك:

(١) - انظر: تهذيب الأصول ٢/ ٢٢٦.

(الشك في المقتضى):

ويقصدون بذلك: الشك من حيث استعداد المستصحب وقابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الرمان الأول^(١).

ويعلّق شيخنا المظفر على التعبير بـ(المقتضى) حيث يراد منه إقتضاء المستصحب لا المقتضى بمعنى المالك والسبب، فيقول: «ليس المراد من المقتضي - كما قد ينصرف ذلك من إطلاق كلمة المقتضي - مقتضي الحكم أي المالك والمصلحة فيه، ولا المقتضي لوجود الشيء في باب الأسباب والمستبيات بحسب الجعل الشرعي، مثل أن يقال: إنّ الوضوء مقتض للطهارة وعقد النكاح مقتض للزوجية.

بل المراد نفس إستعداد المستصحب في ذاته للبقاء وقابليته له من آية جهة كانت تلك القابلية، وسواء فهمت هذه القابلية من الدليل أو من الخارج.

ويختلف ذلك باختلاف المستصحبات وأحوالها، فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الإستعداد، كما صرّح بذلك الشيخ.

والتعبير عن الشك في القابلية بالشك في المقتضي، فيه نوع من المسامحة توجب الإيهام.

وينبغي أن يعبر عنه بالشك في إقتضائه للبقاء لا الشك في المقتضي، ولكن بعد وضوح المقصود فالأمر سهل^(٢).

ويقسم هذا الشك إلى ثلاثة أقسام، هي:

١ - أن يكون الشك في الإقتضاء بسبب تبدل الزمان.

وهو على نوعين:

(٢)-م.ن.

(١)-أصول المظفر / ٢٧٠.

- أ - أن يوجب تبدل الزمان «الشك في أصل بقاء الحكم وإرتفاعه كلياً ورأساً». وذلك نحو «الشك في نسخ الحكم الفلاني في الشريعة».
- ب - أن يوجب تبدل الزمان «الشك في بقاء الحكم الخاص في الواقعة الخاصة».

نحو: الشك في «بقاء خيار الغبن أو بقاء الخيار المسبب عن العيوب الموجبة لفسخ النكاح في الزمن الثاني».

- ٢ - أن يكون الشك في الإقتضاء بسبب تبدل الوصف. وهو على نوعين أيضاً، هما:

- أ - أن يكون ذلك «في أصل مدخلية الحال أو الوصف وعدم مدخليته رأساً». كما لو «قطعنا في حال حياة مجتهد بصحّة تقليده، بل وجوبه، ثم مات فشككتنا في بقاء الصحة والوجوب من جهة أنّ حياة المجتهد هل لها مدخلية في الحكم المذكور أو لا مدخلية لها أصلاً، بل يجوز تقليد الميت ولو بدوأ».
- ب - «أن نقطع بأصل المدخلية، لكن الشك في كيفية المدخلية، وأنّ المدخلية في الحدوث فقط - بعيث يبقى الحكم وان زال الوصف - أو في الحدوث والبقاء كليهما - بعيث يزول الحكم بزوالي».

وهذا كما في مثالنا السابق مع فارق أن «نفرض أن للحياة مدخلية في الحكم المذكور في الجملة، ولا يصح تقليد الميت بدوأ، لكن شككتنا في أن مدخليتها في الحدوث فقط، فيجوز الإستمرار على تقليد المجتهد بعد موته، أو في الحدوث والبقاء، فيدور الحكم مدار الحياة حدوثاً وإرتفاعاً»^(١).

(١) انظر الحاشية على استصحاب القوانين للشيخ الانصارى . ٤٦

الخلاصة:**الشك في اقتضاء البقاء****لتبديل الوصف****لتبديل الزمان**

الموجب للشك في بقاء اصل الحكم	الموجب للشك في بناء الحكم الخامس
للشك في	للشك في
كيفية	
اصل	
مدخلية	المدخلية
الوصف	

(الشك في الرفع):

ويعنون به «الشك في طروء ما يرفع المستصحب مع القطع باستعداده وقابليته لولا طرء الرافع»^(١).

وينقسم هذا الشك إلى قسمين، هما:

١ - **الشك في وجود الرافع:**

مثل الشك في حدوث البول مع اليقين بسبق الطهارة.

٢ - **الشك في رافعية الموجود:**

(١) - أصول المظفر ٢/٢٧١.

«وذلك بأن يحصل شيء معلوم الوجود قطعاً ولكن يشك في كونه رافعاً للحكم»^(١).

ويتمثل هذا في أمثل الموارد التالية:^(٢)

أ - أن يكون الشك ناشئاً من الجهل بصفة الموجود هل هو رافع شرعاً أو غير رافع «كالمذى المشكوك في كونه ناقضاً للطهارة، مع العلم بعدم كونه مصداقاً للرافع وهو البول».

ب - أن يكون «الشك في المسألة اللغوية».

مثل أنا نعلم أن النوم ناقض لل موضوع، لكن نشك في أن الخفقة والخفقتين من أفراده».

ج - «أن يكون الشك من جهة اشتباه الأمر الخارجي.

كما إذا قطعنا بحدوث ما يشك في كونه وذياً أو بولاً، وكالرطوبة الواقعة على الثوب المشكوك كونها بولاً أو ماء».

د - أن يكون «الشك من جهة تردد الحالة السابقة بين أمر يكون هذا رافعاً له، وأمر لا يكون هذا رافعاً له.

كما إذا تيقنا انتقال ملك من واحد إلى آخر بعوض، ثم فسخ أحدهما، فنشك في أن الفسخ رافع للمعاملة السابقة أو لا، للشك في كون العقد الواقع في السابق من العقود اللاحزة أو من الجائزة.

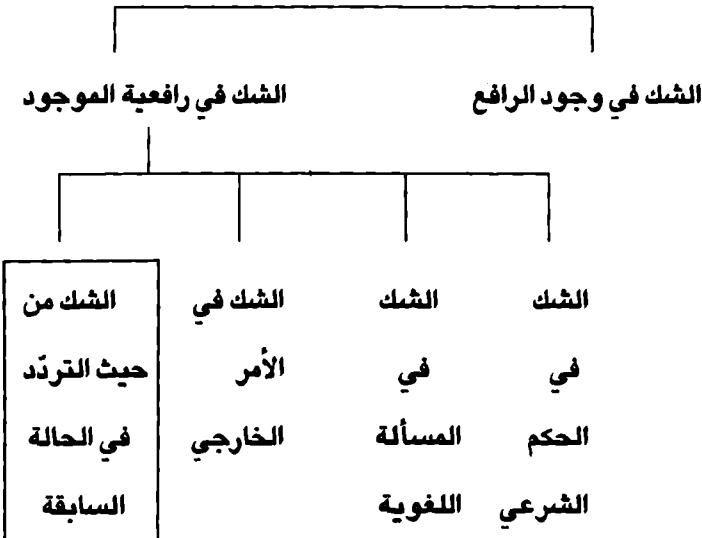
وكالشك في كون الصلاة بدون السورة رافعة للاشتغال السابق من جهة الشك في أن الإشتغال كان بالصلاحة معها أو لا».

(١)-م.ن.

(٢)-أنظر:الحاشية على إستصحاب القوانين ٤٧-٤٨.

الخلاصة:

الشك في الرافع



- وبالاعتبار الثالث (الدليل الدال على المستصحب):

يقسم إلى أربعة أقسام، وذلك لأن الدليل الدال على المستصحب قد يكون:

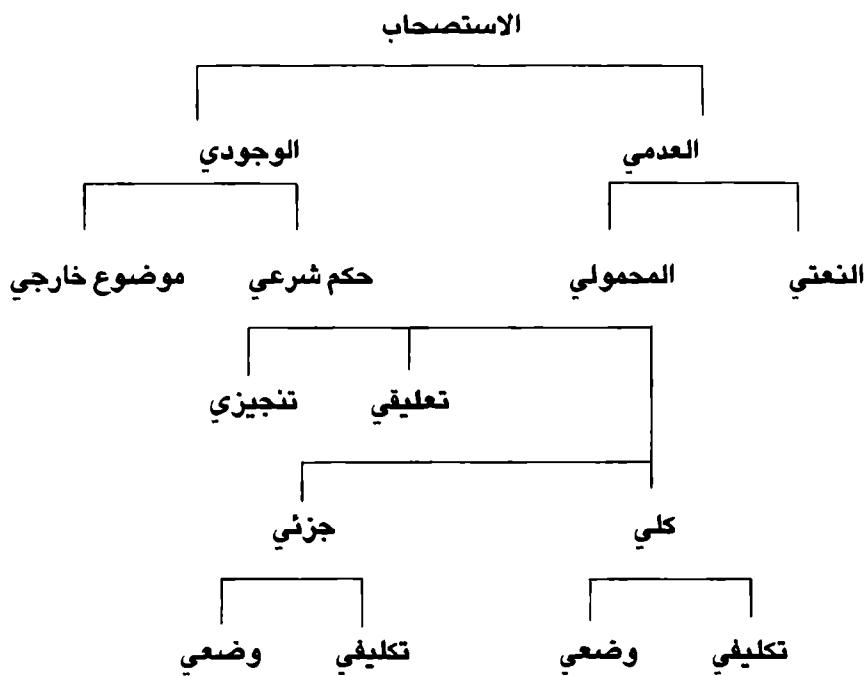
- الكتاب.

- أو السنة.

- أو الإجماع.

- أو العقل.

- وبالاعتبار الرابع (حال المستصحب) فخلاصة أقسامه، هي:



والليك تعريفها ومثالها:

١- الوجودي:

يراد به ما إذا كنا على يقين من وجود شيء، ونروم إستصحابه لتطبيق الآثار الشرعية المترتبة عليه.

وينقسم إلى: موضوعي وحكمي.

أ- الموضوعي:

ويراد بالموضوع: الشيء الوجودي الذي رتب الشارع حكمه عليه. مثل إستصحاب حياة زيد عند الشك في موته.

ب - الحكمي:

ويراد بالحكم: الإعتبار الشرعي الذي يتعلّق بأفعال المكلفين.

مثل إستصحاب حلية التمر بعد غليانه.

ويقسم الإستصحاب الحكمي إلى: تعليقي وتجيزي.

أ - التعليقي:

هو ما كان الحكم فيه معلقاً على شيء أي مشروطاً به.

كما إذا وقفنا على نص يحرّم العنبر إذا غلى، فاستفادنا منه أن التحرير المحكم به العنبر معلقاً على الغليان، ثم صار زبيباً وحصل لنا شك في بقاء حرمتة التعليقية.

ب - التجيزي:

هو ما كان الحكم فيه منجزاً أي فعلياً غير معلقاً على شيء.

«كاستصحاب حلية أكل العنبر بعد صирورته زبيباً، إذا فرض الشك فيه عندما أصبح زبيباً».

وينقسم الحكمي تقسيماً آخر، وإلى قسمين أيضاً، هما: الكلّي والجزئي.

أ - استصحابالجزئي:

يراد بالجزئي - هنا -الجزئي المنطقي.

كاستصحاب بقاء زيد - مثلاً - عند الشك في بقائه.

ب - استصحاب الكلّي:

ويراد به المصطلح المنطقي المعروف بالكلّي الطبيعي.

«ومثّوا له بما إذا علم بوجود حيوان في الدار وشك في كونه فيلاً يعيش أعوااماً أو بقاً لا يعيش إلا أياماً، فإذا مضت بعد ذلك شهور يحصل الشك لا محالة في بقاء

أصل الحيوان، إذ لو كان الموجود فيلاً فهو باق قطعاً، ولو كان بقاً فهو فانٍ قطعاً،
فيتمكن هنا إستصحاب كلّي الحيوان».

ويراد بالحكم في القسمين (الكلي والجزئي) ما يشمل التكليفي والروضعي.

٢- العدمي:

ويراد به الشيء الذي كنا على يقين من عدمه ثم شككنا في إرتفاعه.

وسموه إلى: نعتي ومحمولي.

أ- العدم الفعلي:

«ويراد به العدم الثابت للشيء بعد وجود متعلقه، أي بمفاد ليس الناقصة. كما إذا علم بعدم عدالة زيد ثم شك بارتفاع ذلك العدم»^(١).

ب- العدم المحمولي:

« وهو العدم السابق على وجود موضوعه ويراد إثباته للموضوع بعد وجوده.
وهو المعتبر عنه بمفاد ليس التامة، وبالعدم الأزلي.

ويتمثل له بإستصحاب عدم القرشية عند الشك في امرأة أنها قرشية أم غير
قرشية»^(٢).

« وتدرج تحت الأمر العدمي جميع أقسام الأمر الوجدي المتقدمة بحكم
النقيض، بمقتضى المقابلة بينهما»^(٣).

■ مشروعية الإستصحاب:

المقصود بالإستصحاب - هنا - القاعدة العامة المجعلة في مقام العمل، وليس
الوظيفة التي يقوم بها المكلف عند إيقائه ما كان على ما كان عليه، تطبيقاً للفقاعدة.
أو قل: يراد به النظرية لا التطبيق.

(١) الإستصحاب، الشيخ كوثرياني ص ٥٢.

(٢) تحرير المعالم ١٩٦.

(٣) م. س / ص ٥٤.

(٤) م. ن.

والطريق إلى تعرّف هذا هو إستعراض الأقوال في حجية الإستصحاب وعدهما، ثمَّ تناول الأدلة التي أقيمت على ذلك بالبحث والمناقشة.

(الأقوال):

قال الشيخ الأنصاري في (الرسائل)^(١) بعد ان استعرض الأقوال في المسألة عند حديثه في أقسام الإستصحاب : « هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب، والمتحصل منها في بادي النظر أحد عشر قولًا :

الأول: القول بالحجية مطلقاً.

الثاني: عدمها مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين العدمي والوجودي.

الرابع: التفصيل بين الأمور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقاً، فلا يعتبر في الأول.

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلّي وغيره، فلا يعتبر في الأول إلا في عدم النسخ.

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره، فلا يعتبر في غير الأول.

وهذا هو الذي تقدّم أنه ربّما يستظهر من كلام المحقق الخوانساري في حاشية شرح الدروس، على ما حكاه السيد في شرح الواقفة.

السابع: التفصيل بين الكلّي التكليفي الغير التابع للحكم الوضعي وغيره، فلا يعتبر في الأول.

(التفصيل بين الأحكام الوضعية، يعني نفس الأسباب والشروط والموانع، والأحكام التكليفية التابعة لها وبين غيرها من الأحكام الشرعية، فيجري في الأول دون الثاني).

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره، فلا يعتبر في الأول.

التاسع: التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره، فشك في الغاية الرافعة وبين غيره، فيعتبر في الأول دون الثاني، كما هو ظاهر (المعارج).

العاشر: هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية، كما هو الظاهر من المحقق السبزواري.

الحادي عشر: زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الإشتباه المصدافي دون المفهومي، كما هو ظاهر ما سيسجي من المحقق الخوانساري.

ثم أنه لو بني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعزّز لهذه المسألة في الأصول والفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد في المسألة، إلا أن صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي».

ثم ذكر إختياره، فقال: «والأقوى هو القول التاسع»، وهو قول المحقق في (المعارج) كما نصَّ عليه على ذلك.

ونصَّ ما جاء (المعارج)^(١) : «المسألة الثانية: إذا ثبت حكم في وقت، ثم جاء وقت آخر، ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم، هل يحكم بيقائه على ما كان أم يفتقر الحكم به في الوقت الثاني إلى دلالة، كما يفتقر نفيه إلى دلالة.

حكي عن المفيد رحمه الله: أنه يحكم بيقائه مالم تقم دلالة على نفيه، وهو المختار. وقال المرتضى رحمه الله: لا يحكم بأحد الأمرين إلا للدلالة.

مثال ذلك: المتيَّم إذا دخل في الصلاة، فقد أجمعوا على المضي فيها، فإذا رأى الماء في أثناء الصلاة، هل يستمر على فعلها إستصحاباً للحال الأول أم يستأنف الصلاة بوضوء؟.

فمن قال بالإستصحاب قال بالأول، ومن اطّرّحه قال بالثاني».

﴿الأدلة﴾:

وهي، فيما أرى - تتنوع إلى نوعين:

- ما يرتبط بالنظريّة.

- وما يرتبط بتطبيق النظريّة.

وأهمّ ما يستدلّ به للنظريّة هو (بناء العقلاء).

وأهمّ ما يستدلّ به للتطبيق هو الروايات.

وستتحدّث عن كلّ من هذين النوعين في حدود ما يرتبط بالبرهنة فقط.

- بناء العقلاء:

ويقوم هذا على أساس من أنّ الإستصحاب ظاهرة إجتماعية عامة، اهتدى إليها الإنسان بفطرته دونما إقامة برهان، وتعامل معها بشكل تلقائي لا تقليد فيه أو محاكاة، وأقام عليها مختلف شؤون حياته الفردية والإجتماعية.

وهكذا ظاهرة بهذه الشمولية، وبهذا الفهم لها من قبل الإنسان، وبهذه السعة من تعامله معها، منذ فجر تاريخه وحتى يوم الناس هذا لا تحتاج في اعتبارها والإعتماد عليها لأكثر من الإلتفات إلى قيام هذه السيرة العقلانية وتباني الناس على العمل بها، ثمَّ إمضاء المشرع المقدس لها، وهو ما سنراه في دراستنا للروايات.

يقول أستاذنا الشيخ المظفر في (أصول الفقه^(١)): «لا شك في أنَّ العقلاء من الناس على اختلاف مشاربهم وأذواقهم جرت سيرتهم في عملهم وتبانوا في سلوكهم العملي على الأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقائه.

وعلى ذلك قامت معايش العباد، ولو لا ذلك لاختل النظام الاجتماعي ولما قامت لهم سوق وتجارة».

«فإن بناء العقلاء في عملهم مستقر على الأخذ بالحالة السابقة عند الشك في بقائها، في جميع أحوالهم وشئونهم، مع الإلتفات إلى ذلك والتوجه إليه.

وإذا ثبتت هذه المقدمة ننتقل إلى مقدمة أخرى فنقول: إن الشارع من العقلاء بل رئيسهم فهو متحد المسالك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقتهم العملية يثبت على سبيل القطع أنه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم، وإلا لظهر وبيان، ولبلغه للناس.

وهذا الدليل - كما ترى - يتكون من مقدمتين قطعيتين:

١- ثبوت بناء العقلاء على إجراء الإستصحاب.

٢- كشف هذا البناء عن موافقة الشارع واشتراكه معهم».

ويقول أستاذنا التقى الحكيم في (الأصول العامة^(١)): «والذي يبدو لي أن الإستصحاب من الظواهر الاجتماعية العامة التي ولدت مع المجتمعات ودرجت معها، وستبقى - ما دامت المجتمعات - ضمانة لحفظ نظامها واستقامتها، ولو قدر للمجتمعات أن ترفع يدها عن الإستصحاب لما استقام نظامها بحال، فالشخص الذي يسافر - مثلاً - ويترك بلده وأهله وكل ما يتصل به، لو ترك للشكوك سبيلها إليه - وما أكثرها لدى المسافرين - ولم يرفعها بالإستصحاب لما أمكن له أن يسافر عن بلده، بل أن يترك عتيبات بيته أصلاً، ولشنلت حركتهم الاجتماعية وفسد نظام حياتهم فيها، فقول شيخنا النائيني: «إن عملهم على طبق الحالة السابقة إنما هو بالهام إلهي حفظاً للنظام» لا يخلو من أصالة وعمق نظر، ومناقشته بأن منكري حجية الإستصحاب لم يختل النظام عليهم بعد، ولو كان حفظ النظام يقتضي ذلك

لأخلّ على المنكرين، تحتاج إلى تأمل، فالمنكرون لحجية الإستصحاب عندما أنكروها لم يتخلّوا في واقع حياتهم عن الجري على وفق الإستصحاب، وإن تخلّوا عنه في الشرعيّات.

وكونه ظاهرة إجتماعية يصدر عنها الناس في مجتمعاتهم حتى مع الشك صدوراً تلقائياً - كما هو الشأن في الظواهر الإجتماعية - لا ينافي أن يلتقي أحياناً الرجاء أو الاحتياط أو الظن بالبقاء أو الإطمئنان أو غيرها، لكن هذه الأمور ليست هي الباعثة على خلق هذه الظاهرة ككل، وإنما هي من وسائل التبرير عن السلوك على وفقها في بعض الأحيان ممّا يخفي للإنسان الفرد أنّ جملة تصرّفاته منطقية ومبرّرة.

وإذا صح ما ذكرناه من كونها من الظواهر الإجتماعية العامة. فعصر النبي ﷺ ما كان بداعاً من العصور ولا مجتمعه بداعاً من المجتمعات ليتعدّ عن تمثيل وشيوخ هذه الظاهرة، فهي برأي من النبي ﷺ - حتماً - ولو ردّ عنها لكان ذلك موضع حديث المحدثين، وهو ما لم يحدث عنه التاريخ، فعدم ردّ النبي ﷺ عنها يدلّ على رضاه وإقراره لها، وبخاصة وهو قادر على الردّ عن مثلها، وليس ما يمنعه عنه».

- الروايات:

وهي كثيرة، ولكن أهمّها، وعليها الاعتماد في الإستدلال بها على حجية الإستصحاب الصحاح الثلاث لزرارة بن أعين، وتليها موثقة عمّار وروايتا محمد بن مسلم وعبدالله بن سنان ثم مكتبة القاساني.

وتتنوع هذه الروايات نوعين:

- مقتنة للقاعدة كرواية محمد بن مسلم وموثقة عمّار.

- ومطبقة للقاعدة على مواردها كصحاح زرار.

وقد أطال القوم البحث فيها قبولاً ورفضاً واحكاماً ونقضاً، بما حمل النص بأكثر مما يتحمل، ونأى به عن طبيعة الأساليب العربية في الدلالة وأداء المعنى.

ويرجع هذا إلى عدم التعامل معها وفق الأصول اللغوية الاجتماعية، والروايات لأنها نصوص لغوية اجتماعية تلزمها أن تعامل معها وفق متطلبات البحث اللغوي الاجتماعي، وبخاصة إنها انطلقت في بيان الحكم على أساس من تقنيات القاعدة وتطبيقاتها باعتبارها من المتركتزات العرفية المسلمة.

وهي - أعني الروايات - بهذا التقين والتطبيق لقاعدة الإستصحاب على مواردها تكون قد أمضت وأقرت بناء العقلاة في اعتماد هذه الظاهرة شرعاً. فهي - أي الروايات - تعضد السيرة العقلانية فتكاملاً في إفادة هذه القاعدة وصحّة الإستناد إليها والعمل بها.

والإليك نصوص الروايات مع بعض التعليقات:

١- الصحيحية الأولى لزرارة:

«قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الخفقة والخفقان عليه الوضوء؟

قال: يازراراة، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن فقد وجوب الوضوء.

قلت فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟

قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيئ من ذلك أمر بين، وإنما على يقين من وضونه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن ينقضه بيقين آخر».

وأشكل بعضهم بأن (أل) في الكلمة (اليقين) وكلمة (الشك) ريمما كانت للعهد لا للجنس، فتختص القاعدة بباب الوضوء ولا مجال إلى تعميمها إلى غيره.

وأجاب عنه أستاذنا الشهيد الصدر في (الحلقة الثالثة^(١)) بقوله: «وتقرير الإستدلال: أنه حكم ببقاء الوضوء مع الشك في انتقاده تمسكاً بالإستصحاب.

وظهور التعليل في كونه بأمر عرفي مركوز يقتضي كون الملحوظ فيه كبرى الإستصحاب المركوزة لا قاعدة مختصة بباب الوضوء، فيتعمّن حمل اللام في اليقين والشك على الجنس لا العهد إلى اليقين والشك في باب الوضوء خاصة».

٢- الصحيحة الثانية لزرارا:

«قال: قلت له: أصحاب ثوببي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني، فعلمّت أثره إلى أن أصيّب له الماء، فحضرت الصلاة، ونسيت أنّ بشوبي شيئاً وصلّيت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك؟

قال طليلاً تعيد الصلاة وتغلسه.

قلت: فإن لم أكن رأيت موّضده، وعلمّت أنه أصحابه فطلبته ولم أقدر عليه فلما صلّيت وجدته؟

قال طليلاً: تغسله وتعيد.

قلت: فإن ظنتت أنه أصحابه ولم أتّيقن ذلك فنظرت ولم أر شيئاً فصلّيت فيه فرأيت ما فيه؟

قال: تغسله وتعيد.

قلت: لم ذلك؟

قال: لأنك كنت على يقين من طهارتكم فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

قلت: فإني قد علمت أنه قد أصحابه ولم أدر أين هو فأغسله؟

قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصحابها حتى تكون على يقين من طهارتكم.

قلت: فهل على إن شككت أنه أصحابه شيء أن أنظر إليه؟

قال: لا، ولكنك إنما تريده أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك.

قلت: إن رأيته في ثوابي وأنا في الصلاة؟

قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شركت في موضع منه، ثم رأيته، وإن لم تشرك ثم رأيته طبأً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدرى لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك».

قال أستاذنا التقى الحكيم في (الأصول العامة^(١)): «وهذه الرواية من أهم الروايات وأصحها، وقد اشتملت على عدة مسائل فقهية أثارها عمق الراوي ودقة نظرته، وقد تحدث عنها الأعلام أحاديث مفصلة، ولكنها لا تتصل بطبيعة بحثنا هذا، وما يتصل منها بموضع الحاجة قوله عليه السلام في مقامين منها: (فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك)، وهي كبرى كلية طبقها عليه السلام على بعض مصاديقها في المقامين.

والذى يبدو من التعبير (فليس ينبغي) وهي كلمة لا تقال عادةً في غير موضع التأنيب أو العتب، ولا موضع لها هنا لو لم تكن هذه الكبرى مفروغاً عنها عند الطرفين، وهي من المسلمات لديهما.

كما أن التعليل فيها (لأنك كنت على يقين)، وإرساله على هذا النحو من الإرسال يوحى أنه تعليل بأمر مرتکز معروف، وهو ما سبق أن استقرناه عند الإستدلال ببناء العقلاً من أنه من الأمور التي يصدر عنها الناس في واقعهم صدوراً تلقائياً، لعل مصدره ما ذكره شيخنا النائيني من الهام الله لهم ذلك، أو ما عبر عنه الأستاذ خلاف بفطرة الله الناس عليها، فهي -في الحقيقة- من أدلة الإمضاء لما عليه بناء العقلاً».

٣- الصحيحة الثالثة لزرارة:

«قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أَم في ثنتين، وقد أحرز ثنتين؟ قال: يركع

ركعتين وأربع سجادات، وهو قائم بفاتحة الكتاب، ويتشهد، ولا شيء عليه.
وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع، وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكن ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتمد بالشك في حال من الحالات».

قال الشيخ الأنصاري في (الرسائل^(١)): «وقد تمسك بها في (الوافية)، وقررها الشارح، وتبعه جماعة ممن تأخر عنه».

٤- موثقة عمار عن أبي الحسن عليه السلام.

«قال: إذا شكت فابن على اليقين.

قلت: هذا أصل؟

قال عليه السلام: «نعم».

يقول أستاذنا الحكيم في (الأصول العامة^(٢)): «ودلالتها على العجيبة واضحة، وبخاصة إذا تصورنا أنه لا معنى للبناء على اليقين إلا البناء على المتيقن».

والتعبير بهذا أصل) يدل على سعة القاعدة، وعدم تقييدها في الموارد التي بعثت بالسائل على الإستفسار والسؤال».

٥- رواية محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام:

«قال: قال أمير المؤمنين - صلوات الله وسلامه عليه -: من كان على يقين فشك، فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين».

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك».

(٢) - ص ٤٦٤.

(١) - ٢/٥٦٧.

قال الشيخ الأنصاري في (الرسائل^(١)): «وَعَدَهَا الْمَجْلِسِيُّ فِي (البَحَارِ) فِي سُلْكِ الْأَخْبَارِ الَّتِي يَسْتَفَادُ مِنْهَا الْقَوَاعِدُ الْكُلُّيَّةُ»، فقد أدرجها في (باب ٣٢) ضمن قائمة (ما يمكن أن يستنبط من الآيات والأخبار من متفرقات مسائل أصول الفقه).

٦- رواية عبدالله بن سنان:

«قال: سأله أبي عبد الله عليه السلام - وأنا حاضر - أني أغير الذمي ثوبى وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، فبرده على، فأغسله قبل أن أصلى فيه؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إيمانه وهو ظاهر، ولم تستيقن أنه نجس، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجس». علق عليها الشيخ الأنصاري في (الرسائل^(٢)) بقوله: «وفيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها.

ولو كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليق الحكم بسبق الطهارة إذ الحكم في القاعدة مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة.

نعم، الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها، ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها مما يشك في إرتفاعها بالرافع».

٧- مكاتبة علي بن محمد القاساني:

«قال: كتبته إليه - وأنا بالمدينة - عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان: هل يصوم أم لا؟

فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية». علق عليها الشيخ الأنصاري في (الرسائل^(٢)) بقوله: «والإنصاف أن هذه

الرواية أظهر ما في الباب من أخبار الإستصحاب إلا أن سندها غير سليم». وبعد، فما مدى سعة مشروعية الإستصحاب بين تلك التفصيات التي مررت في الأقوال بقضية الإستصحاب؟

أن روایة محمد بن مسلم: «من كان على يقين فشكّ، فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض باليقين» أو «من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشكّ» - وهي أقدم الروايات المرويّة كلّها حيث رويت عن أمير المؤمنين عليه السلام - بما فيها من تقنين للقاعدة، وبما تحمل من إطلاق، مضافاً إلى أنها ليست تطبيقاً على واقعة جزئية كما في الروايات الأخرى.

كلّ هذا يفيدنا مشروعية الإستصحاب وحججته على نحو الإطلاق. ومثل روایة محمد بن مسلم مؤثرة عمر: «إذا شكت فابن على اليقين .. قلت: هذا أصل؟ .. قال عليه السلام: نعم». فما فيها من إطلاق، والتعبير عنها بأنّها (أصل) المراد به معنى القاعدة، يفيد أيضاً أن الإستصحاب حجّة مطلقاً.

■ بين الأمارة والأصل:

من مسائل الإستصحاب التي أثارها متأخرها المتأخرین تصنيفه بتعيين موقعه في قائمة الأدلة:

- فهل هو من الأمارات؟

- أو هو من الأصول العملية؟

وإذا كان أصلاً:

- فهل هو أصل إحراري؟

- أو هو أصل غير إحراري؟

يقول الشيخ الأنصاري: «إنّ عدّ الإستصحاب من الأحكام الظاهريّة الثابتة

للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم، نظير أصل البراءة وقاعدة الإشتغال، مبني على إستفادته من الأخبار.

وأمّا بناءً على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظنّي اجتهادي، نظير القياس والإستقراء على القول بهما.

وحيث أن المختار عندنا هو الأوّل، ذكرناه في **الأصول العلمية المقررة** للموضوعات بوصف كونها مشكوكـة الحكم.

لكنّ ظاهر كلمات الأكثر، كالشيخ والسيدين والفاضلين والشهدـيين وصاحب المعالم، كونه حكمـاً عقليـاً، ولذا لم يتمسـك أحد هؤـلاء فيه بخبر من الأخـبار.

نعم، ذكر في (العدة) انتصاراً للسائل بحجـيـته ما روـي عن النبي ﷺ من (أنّ الشيطـان ينـفـخ بين إلـيـتي المصـلـيـ)، فلا ينـصـرـفـن أحـدـكـم إلـاـ بـعـدـ أن يـسـمعـ صـوتـاً أو يـجـدـ رـيحـاً).

ومن العجب أنـه انتـصـرـ بـهـذـاـ الـخـبـرـ الـضـعـيفـ الـمـخـتـصـ بـمـورـدـ خـاصـ، ولـمـ يـتمـسـكـ بالـأـخـبـارـ الصـحـيـحةـ الـعـامـةـ الـمـعـدـودـةـ فـيـ حـدـيـثـ الـأـرـبـعـةـةـ مـنـ أـبـوـابـ الـعـلـومـ.

وأـوـلـ منـ تـمـسـكـ بـهـذـهـ الـأـخـبـارـ فـيـ ماـ وـجـدـتـهـ وـالـشـيـخـ الـبـهـائـيـ فـيـ ماـ حـكـيـ عنهـ، فـيـ (الـعـقـدـ الـطـهـمـاسـبـيـ)، وـتـبـعـهـ صـاحـبـ الذـخـيرـ وـشـارـحـ الدـرـوـسـ، وـشـاعـ بـيـنـ تـأـخـرـ عـنـهـمـ.

نعم، ربـماـ يـظـهـرـ مـنـ الـحـلـيـ فـيـ (الـسـرـائـرـ) الـإـعـتـمـادـ عـلـىـ هـذـهـ الـأـخـبـارـ، حـيـثـ عـبـرـ عـنـ إـسـتصـحـابـ نـجـاسـةـ الـمـاءـ الـمـتـغـيـرـ بـعـدـ زـوـالـ تـغـيـرـهـ مـنـ قـبـلـ نـفـسـهـ بـ(ـنـقـضـ الـيـقـينـ)ـ، وـهـذـهـ الـعـبـارـةـ ظـاهـرـاـ مـاـخـوـذـةـ مـنـ الـأـخـبـارـ»^(١)ـ وـمـنـ نـتـيـجـةـ إـنـ الـخـلـافـ بـيـنـ الـقـدـامـيـ وـمـنـ تـأـخـرـ عـنـهـمـ يـدـورـ بـيـنـ عـدـ الـإـسـتصـحـابـ أـمـارـةـ وـعـدـهـ أـصـلـاـ.

أـمـاـ الـمـعاـصـرـونـ فـقـدـ اـنـقـلـ مـحـورـ الـخـلـافـ بـيـنـهـمـ إـلـىـ مـسـتـوىـ أـصـولـيـتـهـ، وـالـأـكـثرـ

على أنه إحراري «وذلك لما لاحظوا من أن لسان إعتبره يختلف عن كلّ من لسان جعل الطريقة للأمارة وجعل العجية للأصول المنتجة للوظائف الشرعية.

فقد اعتبر في لسان جعله عدم نقض اليقين بالشكّ، فهو من ناحية فيه جنحة نظر إلى الواقع، ولكن هذه الناحية لم يركّز عليها الجعل الشرعي، وإنما ركّز الجعل على الأمر باعتبار المكلّف مشكوكه متىًّا، وإعطائه حكم الواقع وتنتزيله من منزلته من حيث ترتيب جميع أحكامه عليه، فهو من حيث الجري العملي واقع تنزيلاً، وإن كانت طريقتنه للواقع غير ملحوظة في مقام الجعل.

بينما أن لسان جعل الأمارة ركّز على ما فيها من ارادة وكشف، وإعتبره كاماً، فهو يقول بفحوى كلامه: إن مؤدّى الأمارة هو الواقع (فإذا حدث فعني بحدث) كما جاء ذلك في بعض السنّة جعل العجية لخبر الواحد، والمسؤول عنه أحد الرواة من أصحاب الأئمة.

أما الأصل غير الإحراري فهو لا يتعرّض إلى أكثر من إعتبر الجري العملي على وفقه مع فرض إختفاء الواقع.

وبهذا يتضح الفرق بين الإستصحاب والأمارة والأصل:
فالamarة تحكي عن الواقع، والشارع بلسان جعله يقول:
إن مؤدّها هو الواقع.

والإستصحاب لا يقول بلسان جعله: إنه هو الواقع، وإنما يأمرك باعتباره واقعاً.
أما الأصل فلا يزيد على كونه مجموعاً كوظيفة عند إختفاء الواقع بجميع مراحله، فهو لا يزيد على طلب الجري والسلوك العملي وفق مؤدّاه»^(١).

ويفاد من نتيجة هذا البحث في باب تعارض الأدلة، وسيأتي.

بين البراءة والاحتياط

■ عنوان البحث:

دأب العلماء في دراساتهم ومدوناتهم الأصولية على إفراد كل من البراءة والإحتياط بعنوان مستقل.

ويعود هذا إلى أنَّ الأصول الإماميَّة دون في البداية من قبل علماء المدرسة الأصولية الذين عرَفُوا بالأصوليين نسبةً إلى هذا العلم لاعتمادهم على نواعده في مجال الإستنباط.

وهم - من خلال ما أوصلتهم إليه الدليل - يرون أنَّ المرجع في جميع الشبهات موضوعية وحكمة بقسميها الوجوبية والتحريمية هو البراءة.

وبعد نشوء المدرسة الإخبارية وما قامت به من مداخلات وملحوظات على علم الأصول الأصولي، ومن خلال أدلةها من الأحاديث الشريفة ذهب علماؤها إلى أنَّ المرجع في الشبهة الحكيمية التحريمية هو الإحتياط. مما دفع الأصوليين من علماء الأصول أن يدخلوا عليهم في ما ذهبا إليه فيدرجوا بمبحث الإحتياط ضمن مباحث الأصول ليقولوا فيه رأيهم المخالف لرأي الإخباريين ويردوا عليهم فيما ذهبا إليه.

لهذا كله إنفرد كل من البراءة والإحتياط بمبحث مستقل.

ولكته بالنظر:

- لإشتراك البراءة والإحتياط في موضوع واحد، وهو الشبهات الحكيمية التحريمية، يجريان فيه ويطبقان عليه.

- ولأنَّ الاختلاف بين الأصوليين والإخباريين - الذي أمحى إليه - في أيهما

الأصل الذي يرجع إليه عند حصول الشبهة، وتبعاً للدليل الناهض بذلك، وهو ذهاب فريق إلى أنه البراءة، وذهاب آخر إلى أنه الاحتياط، تبعاً لاختلافهم في أن الشك في الشبهة المذكورة شك في التكليف فيرجع إلى البراءة، أو هو شك في المكلَف به فيرجع إلى الاحتياط.

لهذا وذلك رأيت الجمع بينهما في عنوان واحد، لأنَّه - من ناحية منهجة - الأولى في تنظيم البحث.

و قبل أن نعرف البراءة ونعرِّف ما هو الاحتياط نحدَّد محور البحث أو ما يعبر عنه الأقدمون بـ(تحرير محل التزاع).

ثم ننتقل إلى بيان الخلاف في المرجع وإيضاح معنى البراءة ومعنى الاحتياط، وعرض أهمَّ أدلة كلٍّ من الفريقين، مضافاً إليها رأيُ أستاذنا الشهيد الصدر في المسألة، متتهين - بعد ذلك - إلى الموازنة بين الأقوال وأدلتها، وما تسلَّمنا إليه من نتيجة.

■ محور البحث :

ومحور البحث الذي هو محظوظ تطبيق أحد الأصلين البراءة أو الاحتياط هو الشبهة المثيرة للشك عند المكلَف في واقع الموضوع أو واقع الحكم.

وعلى أساس من هذا قسموا الشبهة إلى قسمين: الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية.

والشبهة - لغة - تعني الإلتباس والإشتباه، وكلَّ «ما إلتبس أمره لا يدرى أهو حلال أم حرام، وحق هو أم باطل»^(١)، هو شبهة إصطلاحاً.

أنَّ هذه الشبهة عندما تمرُّر بحيث لا يوجد دليل يرفع هذا الإلتباس ويحدَّد المطلوب من المكلَف تورث الشك عند المكلَف الذي هو «حالة نفسية يتردَّد

(١) المعجم الوسيط: مادة: شبه.

معها الذهن بين الإثبات والنفي ويتوقف عن الحكم^(١)، فيذهب يفتئش عما يرفع هذا الشك الذي هو فيه، ويزيل هذه الحيرة التي تعتريه.

وهنا قد يجد ملتمسه في تطبيق قاعدة البراءة على المورد أو في تطبيق قاعدة الاحتياط على الخلاف الذي سnoonوضحه فيما يأتي.

ولهذا حدد العلماء موضوع البحث في (الشك في الشبهة ...).

ولكن قد يشكل على هذا التعبير الأصولي الذي يتعدد على ألسنة الأصوليين وفي لغتهم العلمية، وهو قولهم (الشك في الشبهة ...).

ويترکز الإشكال في أن الشك يعني التردد مع تساوي الاحتمالين أو الاحتمالات، والشبهة كذلك، فهي - الأخرى - تعني التردد مع تساوي الاحتمالين أو الاحتمالات.

وهذا يعني أنهما مترادافان يتوازان على معنى واحد.

وعليه: يكون مؤذن عبارة (الشك في الشبهة): (الشك في الشك)، فكيف يصح هذا.

إلا أننا برجو عننا إلى معرفة حقيقة كلّ منهما لا ترد الملاحظة المذكورة، ذلك أنّ الشبهة هي الإلتباس فـ«ما التبس أمره فلا يدرى أحلال هو أم حرام، وحقّ هو أم باطل» هو شبهة إصطلاحاً - كما مرّ -.

وهذا يفيدنا أنّ متعلق الشبهة هو الأمور الخارجية (الواقعة خارج الذهن). أما الشك فهو «حالة نفسية يتعدد معها الذهن بين الإثبات والنفي ويتوقف عن الحكم» - كما سبق -.

وعلى هذا فعندما نقول (الشك في الشبهة) نعني الحالة النفسية التي تحصل للإنسان من إلتباس شيء بمستوى لا نعرف حقيقته ولا حقيقة حكمه.

(١) م. س: مادة: شك.

فمثلاً: الحيوان المذبوج الذي لا يدرى هل هو مذكى أو غير مذكى، شيء مشتبه في واقعه كموضوع للحكم، ذلك أنه إن كان مذكى فهو حلال الأكل، وإن كان غير مذكى فهو حرام أكله.

ومثل: التبغ فإنه معلوم ومعروف باعتباره موضوعاً، ولكنه مشكوك الحكم، هل هو حلال أو حرام.

هذا الإلتباس في الموضوع أو في الحكم يثير الشك عند المكلف .. وعليه -أي من هذه الزاوية - يصح التعبير بقولهم: (الشك في الشبهة ...) ولا غبار عليه.

ومع هذا نقول: موضوع البحث هو الشبهة نفسها، وليس الشك فيها، ذلك أن البراءة كقاعدة، وكذلك الاحتياط إنما يجريان في الشبهة نفسها ويطبقان عليها ليتتجوا ما يزيل الشك ويرفع الحيرة.

ولا يريدون بالشك - هنا تساوي الإحتمالين أو الإحتمالات فقط، بل يعمّمونه إلى ما يشمل الظنَّ غير المعتبر أيضاً.

أو قل: إن مرادهم من الشك - هنا - عدم العثور على الدليل المعتبر أي الحجَّة التي يصح الاستناد إليها في معرفة الموضوع أو الحكم.

يقول السيد السبزواري في (التهذيب)^(١) - «المراد بالجهل والشك في مورد الأصول عدم الحجَّة المعتبرة، فيعمّ موارد وجود الظنون الغير المعتبرة أيضاً».

ويفضل الشيخ الأنصاري في بيان ذلك بالمقارنة بين الحالات النفسية الثلاث التي تحصل للمكلف، وموقع الشك منها وبيان القاعدة التي يرجع إليها في مقام الشك ويشكل عام، فيقول: «قد قسمنا في صدر هذا الكتاب المكلف المتلفت إلى الحكم الشرعي العملي في الواقعية على ثلاثة أقسام لأنَّه:
- إنما أن يحصل له القطع بحكمه الشرعي.

- وإنما أن يحصل له الظن.
- وإنما أن يحصل له الشك.

وقد عرفت:

أن القطع حجة في نفسه لا يجعل جاعل.
والظن يمكن أن يعتبر في متعلقه، لكونه كشفاً ظنّياً ومرأة لمتعلقه، لكن العمل
به والإعتماد عليه في الشرعيات موقف على وقوع التبعيد به، وهو غير واقع إلا
في الجملة.

وإنما الشك، فلما لم يكن فيه كشف أصلاً لم يعقل فيه أن يعتبر.
فلو ورد في مورده حكم شرعي كان يقول: «الواقعة المشكوك حكمها كذا»
كان حكماً ظاهرياً، لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض، ويطلق عليه
الواقعي الثاني أيضاً، لأنّه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها، وثاني
بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه، لأنّ موضوع هذا الحكم الظاهري، وهي
الواقعة المشكوك في حكمها، لا يتحقق إلا بعد تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه.
مثلاً: شرب التن في نفسه له حكم، فرضنا فيما نحن فيه شك المكلف فيه،
إذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم كان هذا الحكم
متأخراً طبعاً عن ذلك المشكوك، فذلك الحكم واقعي بقول مطلق، وهذا الوارد
ظاهري، لكونه المعمول به في الظاهر، وواقعي ثانوي لأنّه متاخر عن ذلكم الحكم
لتأخر موضوعه عنه.

ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري أصلاً.
وإنما ما دل على الحكم الأول علمًا أو ظنًا معتبراً، فيختص باسم الدليل، وقد
يقيد بالإجتهادي.

كما أنّ الأول قد يسمى بالدليل مقيداً بالفقاهتي.
وهذان القيدان إصطلاحان من الوحيد البهبهاني لمناسبة مذكورة في تعريف
الفقه والإجتهاد.

ثم إنَّ الظنَّ الغير المعتبر حكمه حكم الشكَّ كما لا يخفى^(١).
ويخلصُ أستاذنا السيدُ الخوئي ما ذكرهُ الشيخُ الأعظمُ بقوله: «إِنَّ المكْلَفَ إِذَا لم يُصلِّي إِلَى الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ بِالقطعِ الْوَجْدَانِيِّ وَلَا بِالْتَّعْبِدِ الشَّرْعِيِّ، وَعَجزَ - أَيْضًاً - عَنْ مَعْرِفَةِ الْحُكْمِ الظَّاهِرِيِّ، تَعَيَّنَ عَلَيْهِ الرَّجُوعُ إِلَى مَا يَسْتَقْدِمُ بِهِ الْعُقْلُ مِنَ الْبَرَاءَةِ أَوِ الْأَحْتِيَاطِ أَوِ التَّخْيِيرِ عَلَى إِخْتِلَافِ الْمَوَارِدِ».

وتسمى هذه القواعد بالأصول العقلية^(٢).

والآن: ما هي الشبهة الموضوعية؟ وما هي الشبهة الحكمية؟

- الشبهة الموضوعية:

هي أن يحصل الإلتباس والإشتباه في الموضوع.
ومثلوها لها بالشك في حلية الحيوان بسبب الإلتباس في تحقق التذكرة أي هل ذكى تذكرة جامعة لشروط التذكرة الشرعية، أو لا.

أو بسبب الإشتباه في أن لحم هذا الحيوان المذكى، هل هو من حيوان محلل الأكل كالغنم، أو من حيوان محرم الأكل كالخنزير.

- الشبهة الحكمية:

وهي أن يتعلق الشك فيها بالحكم.

ومثلوها بالـ(التبغ) الذي تردد حكمه بين الإباحة والمحظر.

▣ عوامل الشك:

ويراد بها تلکم الأمور التي تسبب الشك عند المكْلَفِ، وقد وزعت على الشهتين الموضوعية والحكمية.

وهي عند الشيخ الأنصاري على التفصيل التالي:

- عامل الشك في الشبهة الموضوعية هو اشتباه الأمور الخارجية.

- وعامله في الشبهة الحكمية هو أحد الأمور التالية:

(٢)- مصباح الأصول ٢٤٨/٢.

(١)- الرسائل ٣٠٩-٣٠٨/١.

١ - فقدان النص.

ويريدون بالنص - هنا - مطلق الدليل المعتبر - لفظياً كان أو لبياً (عقلياً).
ففي (القوانين): «ومرادنا بالنص هو الدليل الشرعي، وان كان هو العقل القاطع».

٢ - إجمال النص.

٣ - تعارض النصين.

قال في (الرسائل)^(١) في مبحث البراءة : «ثم متعلق التكليف المشكوك: - إنما أن يكون فعلاً كلياً متعلقاً للحكم الشرعي الكلّي كشرب التبن^(٢) المشكوك

. ٣١٤/١-

(٢) - التبن: (معرّب دوتن بالتركية، ومعناه دخان) - محيط المحيط: مادة قتن - .

ومثله (التباك) ولكنه من الفارسي المعرّب، ويطلق على ما يدخن بواسطة النارجilla، وهي وعاء يستعمل لشرب التباكون، ولأنه أخذ - في الأصل - من قشر جوز الهند المعروف بالنارجيل وواحدته بالنارجilla سمّي بالنارجilla.

والتن - في لغتنا العربية، التبغ.

وفي الانجليزية **Tobaco**.

وهو «نبات من الفصيلة البازنجانية، يستعمل تدخيناً وسعوطاً ومضفاً، ومنه نوع يزرع للزينة» - .
المعجم الوسيط: مادة: تبغ - .

«وأول من دخن التبغ هنود أمريكا الحمر .. ثم جاء كولومبس وغيره من المستكشفين فنقلوا التبغ إلى إسبانيا، ومن ثم انتشرت عادة التدخين في مختلف بلدان العالم» - موسوعة المورد -. ويبعد أن دخول التبغ إلى البلاد الإسلامية أثار الخلاف بين الفقهاء المسلمين في حكمه، ومنهم الفقهاء الإماميون، فألفت لذلك أكثر من رسالة، ومنها: الرسالة (التباكية) للميرزا محمد الإخباري (ت ١٢٢٢هـ) ورسالة (نشوة الأخوان في مسألة الغليان) له أيضاً، والغليان فارسية تلفظ قليان: هي النارجilla.

والميرزا الإخباري من أشهر من يقولون بحرمة شرب التباكون.

ومنها (رسالة في تحليل التبن والقهوة) للشيخ سليمان بن أبي ظبي الأصبعي الشاحوري (ت ١١٠١هـ) ألقها «رداً على بعض علماء الإنجاريين القائلين بتحريمهما» - لؤلؤة البحرين ص ١٢ - .

ولعل وجود أمثال هذه الرسائل كان السبب في اختيار الشيخ الأنصارى التبن مثلاً للشك في الشبهة الحكمة التحريرية.

في حرمته، والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه.
- وإنما أن يكون فعلاً جزئياً متعلقاً للحكم الجزئي كشرب هذا الماء المحتمل
كونه خمراً.

● ومنشأ الشك في القسم الثاني اشتباه الأمور الخارجية.

● ومنشأوه في الأول:

- ١- إنما عدم النص في المسألة، كمسألة شرب التن.
- ٢- وإنما أن يكون إجمال النص، كدوران الأمر في قوله تعالى: «حتى يطهرن»
بين التشديد والتخفيف - مثلاً -.

٣- وإنما أن يكون تعارض النصين، ومنه الآية المذكورة، بناءً على تواتر
القراءات».

وناقشه صاحب الكفاية في اعتبار (تعارض النصين) سبباً للشك في الشبهة
الحكمية على نحو الإطلاق بما محصلته: إن هذا إنما يتم على رأي من يقول
بالتوقف في تعارض النصين.

أما من يقول بالتخدير فلا يتم ذلك لإعتبار أحد النصين حجة، ومع وجود
الحجّة المعتبرة لا يصار إلى البراءة.

قال في (الكفاية)^(١): «لو شك في وجوب شيء أو حرمته ، ولم تنهض عليه
حجّة جاز شرعاً وعقولاً ترك الأول و فعل الثاني، وكان مأموناً من عقوبة مخالفته،
كان عدم نهوض الحجّة لأجل فقدان النص أو إجماله واحتماله الكراهة أو
الاستحباب، أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح، بناءً على التوقف في مسألة
تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين.

وإنما بناءً على التخدير - كما هو المشهور - فلا مجال لأنصاف البراءة وغيرها،

لمكان وجود الحجّة المعتبرة، وهو أحد النصّين فيها، كما لا يخفى».

كما أنّ صاحب الكفاية لم يحصر العوامل في العدد الذي ذكره الشيخ الأنصاري بل جعل ذلك عاماً لمطلق الشك في التكليف إلاّ مسألة تعارض النصّين حيث فصل فيها بين القول بالتوقف فيدخل التعارض عاماً من عوامل الشك وبين القول بالتخيير فلا يدخل في عوامل الشك. وقارن أستاذنا السيد الخوئي بين ما أفاده الشيخ الأنصاري وما لاحظه عليه الشيخ الآخوند (صاحب الكفاية)، وأيد ما ذهب إليه صاحب الكفاية.

ففي (مصابح الأصول) (١): «جعل صاحب الكفاية للـ البحث عاماً لمطلق الشك في التكليف الجامع بين جميع الأقسام المذكورة، إلاّ فرض تعارض النصّين فأخرجه من هذا البحث بدعوى أنه ليس مورداً للبراءة، لأنّ المتعين فيه الرجوع إلى المرجحات، ومع فقدها يتخيّر، فالبحث عنه راجع إلى التعادل والترجيح لا إلى البراءة، لأنّ أصالة البراءة تكون مرجعاً عند عدم الدليل، ومع وجود الدليل تعيناً - كما إذا كان أحد النصّين راجحاً على الآخر - أو تخييراً كما إذا لم يكن لأحدهما ترجيح على الآخر، لا تصل النوبة إلى البراءة.

أقول: أمّا ما صنعه الشيخ للـ من التقسيم والتعرّض للبحث عن كلّ قسم مستقلاً، ففيه: أنّ ملاك جريان البراءة في جميع الأقسام واحد، وهو عدم وصول التكليف إلى المكّلّف.

وعدمة أدلة القول بالبراءة - أيضاً شاملة لجميع الأقسام».

[البراءة]

■ تعريفها:

ذكر في (المعجم الكبير) لمادة (ب رأ) معنيان أساسيان: أحدهما: الإنشاء والخلق.

و جاء في (معجم ألفاظ القرآن الكريم): «براً الله الخلق - كفتح - براً وهم براءاً وبروعه: خلقهم، فهو بارئ».

والبارئ من أسماء الله تعالى، و معناه: الذي خلق الخلق.
والبرية: الخلق».

والمعنى الثاني الذي ذكره (المعجم الكبير) هو: تخلص الشيء من غيره.
قال ابن فارس في (معجم مقاييس اللغة): «الباء والراء والهمزة: أصلان، إليهما ترجع فروع الباب:
أحدهما الخلق.

والالأصل الآخر: التباعد من الشيء ومزايلته.
ومن ذلك البرء، وهو السلامة من السقم».

وفي (معجم ألفاظ القرآن الكريم): «برئ من الشيء - كعلم - قطع ما بينه وبينه».

وفسر المعجم المذكور كلمة (براءة) من قوله تعالى: «براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين» بقوله: «أي قطع للعصمة ورفع للأمان وخروج من العهود بسبب ما وقع للكفار من نقض للعهد».

وفسرت في (المعجم الكبير) بالإعذار والإذار، فيه: «البراءة: الإعذار والإذار، وفي القرآن الكريم: براءة من الله ورسوله».

وجاء فيه: (أَبْرَأَ اللَّهُ الْمَرِيضُ: شفاه) قال تعالى: «وَأَبْرَأَ الْأَكْحَمَهُ وَالْأَبْرَصَ» و (بَرَأَ نَفْسَهُ تَبَرِّيَّا): أَظْهَرَ إِنْقِطَاعَ صِلْنَاهَا بِالسُّوءِ.

و (تَبَرَأَ مِنْ كَذَا): تخلص منه وقطع صلته به «إِذْ تَبَرَأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا».

وفي كليات أبي البقاء: «وَأَصْلَلَ الْبَرَءَ: خَلُوصُ الشَّيْءِ عَنِ الْغَيْرِ». ومن غير شك، أن مصطلح (البراءة) الأصولي مأخوذ من المعنى الثاني من المعنين الأساسيين للكلمة، ذلك أن المكلف المتمسك بالبراءة بخلص ذمته مما يمكن أن تشغل به من الحكم لو وصل إليه، بمعنى أنه بخلص نفسه من المؤاخذة المترتبة عليه.

فهي - هنا - تعني الإعفاء من التكليف وليس إلغاء التكليف، كما قد يظهر من عبارات بعضهم - كما سيأتي - .

أي أن البراءة - هنا - بمعنى الإبراء الذي هو الإعفاء، تقول: أَبْرَأَ ذمَّتَهُ مِنَ الدِّينِ، أي أغفأها منه.

وأيضا هي تحدد للمكلف موقفه بتعيين الوظيفة العملية التي ينبغي أن يقوم بها، فهي لا ترفع حكماً وتثبت آخر مكانه، وإنما تحدد الوظيفة العملية التي على المكلف أن يقوم بها.

ومن هنا صرَحَ غير واحد من العلماء بأن البراءة ليس دليلاً شرعاً يثبت حكماً شرعياً، وإنما هي قاعدة وأصل ينفي المؤاخذة المترتبة على ترك إمتثال الحكم الواقعي.

يقول المحقق القمي في (القوانين): «إِنَّ نَفْسَ الْبَرَاءَةِ ثَابَتَةٌ لَا يَمْكُنُ أَنْ تُصَبِّرَ مِنَ الْأَدْلَةِ الشَّرِعِيَّةِ بِمَعْنَى أَنْ تُثْبَتَ حَكْمًا شَرِعِيًّا فَيُنَسِّبَ عَدَمُ الْوَجُوبِ أَوْ عَدَمُ الْحُرْمَةِ مِنْ جِهَتِهِ إِلَى الشَّارِعِ فَيُقَالُ: حُكْمُ الشَّارِعِ فِي الْمُتَنَازِعِ هُوَ نَفْيُ الْحُرْمَةِ - مَثَلًاً - فِي الْوَاقِعِ، أَوْ فِي ظَنِّنَا، إِذْ غَایَةُ الْأَمْرِ حِينَذِ عَدَمُ ثَبُوتِ حُكْمِ الشَّارِعِ بِالْحُرْمَةِ - مَثَلًاً -، أَمَّا نَفْيِهِ فَلَا».

وقال المحدث البحرياني في (الحدائق)^(١): «ثم إنّه يجب أن يعلم أنّ الأصل بمعنى النفي والعدم إنّما يصح الإستدلال به - على تقديره - على نفي الحكم الشرعي لا على إثباته، ولهذا لم يذكر الأصوليون البراءة الأصلية في مدارك الأحكام الشرعية».

وهما لا يعنيان بالنفي إلغاء الحكم، وإنّما يعيّنان به النفي في حق المكلّف بمعنى عدم مراوغته على مخالفته، وهو ما عبرت عنه بالإعفاء.

وفي ضوء هذا يمكننا أن نعرف البراءة - أصولياً - بأنّها الأصل العملي الذي يعيّن للمكلّف وظيفته العملية عند يأسه من العثور على الحكم المطلوب منه إمثاله.

وقد يمّا رادف المحقق الحلّي بينها وبين الإستصحاب، قال في (المعارج)^(٢): «أطبق العلماء على أنه مع عدم الدلالة الشرعية يجب إبقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الأصلية، ولا معنى للإستصحاب إلا هذا».

وربّما أخذ هذا من قولهم (أصل البراءة) ذلك أنّ الأصل في إصطلاح الفقهاء - على ما قاله الشهيد الثاني - يطلق على معان٤ أربعة: الدليل والراجح، والإستصحاب، والقاعدة^(٢)... حيث اختار المحقق الإستصحاب معنى للأصل، فصارت عبارة (أصل البراءة) تعني - عنده - إستصحاب مقتضى البراءة.

إلا أنّ الذين جاءوا بعده فسّروا الأصل بالقاعدة، فصار (أصل البراءة) يعني - عندهم - قاعدة البراءة.

وكما رادف المحقق بين البراءة والإستصحاب، رادف بعضهم بين قاعدة البراءة وقاعدة الإباحة.

(١) ٤٢/١-٢٠٨.

(٢) الفوائد الحائرية ٢٣٩.

و جاء هذا من أنَّ كلاًًاً منها ترخيص شرعي مجعل من قبل المشرع بصفته مشرعاً، و عدم الالتفات إلى أنَّ معطى قاعدة الإباحة حكم شرعي ومعطى قاعدة البراءة وظيفة عملية.

ولإيضاح هذا، وبيان الفرق بينهما نقول: «تقسم الإباحة إلى قسمين: مالكية وشرعية».

١- الإباحة المالكية:

وتعني أنَّ أفعال الإنسان لأنَّه مملوك الله تعالى وتحت طائلة سلطانه هي مملوكة الله أيضاً.

وباعتبار أنها مملوكة له تعالى أباح تعالى للإنسان التصرف فيها رفعاً للحرج. وهذه الإباحة من المولى بما أنه مولى ومالك لا بما أنه مشرع ومفتن. ولهذا تسمى: الإباحة قبل الشرع.

«ومرجعها إلى عدم الحرج - عقلاً - في الفعل والترك في مورد إحتمال الحرمة».

٢- الإباحة الشرعية:

وتعني التشريع الذي يجعل من قبل الله تعالى بما أنه مشرع لتنظيم أفعال الإنسان، مستمدًا على عنصر الترخيص.

أو كما عرفت بأنَّها: «الترخيص المجعل من قبل الشارع بما هو شارع».

وتقسم هذه الإباحة الشرعية إلى قسمين أيضًا: الإباحة الواقعية والإباحة الظاهرة.

أ- الإباحة الواقعية:

وهي حكم شرعي يخير المكلَف في السلوك بين الفعل والترك، وذلك لإنعدام المصلحة والمفسدة أو تساويهما في متعلقه.

ب - الإباحة الظاهرية:

وتعرف - أصولياً - بالبراءة الشرعية، وهي وظيفة شرعية تبني الحكم الشرعي عند شك المكلَّف به وعدم معرفته له.

والفارق الأساسي بين الإباحثين الواقعية والظاهرة من حيث المفهوم.
أن دليل الأولى ناظر إلى الواقع.

وفي ضوئه: يكون الحكم فيها قائماً على أساس المصلحة والفسدة في ذلكم الواقع.

- بخلاف الثانية - أعني الظاهرة - فإن دليلها لا نظر فيه للواقع، وإنما هي وظيفة شرعية عملية جعلت لرفع حيرة المكلَّف الناشئة من شكّه في الحكم الشرعي وجهمه له.

اما من حيث التطبيق:

- فإن أصلالة البراءة الشرعية (الإباحة الظاهرة) يرجع إليها عند الشك في الحكم، أو قل: عند الجهل به، لمعرفة وظيفة المكلَّف العملية شرعاً، في مثل هذه الحالة، باعتبارها عموماً أو إطلاقاً مختصاً.

- وبعكسها أصلالة الإباحة الواقعية، فيرجع إليها لمعرفة الحكم إبتداءً باعتبارها عموماً أو إطلاقاً مثرياً^(١).

﴿ أدلةها:

تقدُّم أن أوضحنا أنَّ ما يُعرف بالأصول العملية هي في واقعها ظواهر إجتماعية - إجتماعية.

ويرجع في تعرُّف مفهومها وتقدير مدى الاعتماد عليها في الوصول لمعرفة ما

(١) - انظر كتابنا (دروس في فقه الإمامية) قسم المعاملات المالية: بحوث تمهيدية - قاعدة الإباحة.

هو المطلوب من المكلف إلى بناء العقلاء.

وهذا يدعونا إلى تعرّف تباني العقلاء على أي شيء هو في مثل موضوعنا الذي هو الشك في الحكم الواقعي والجهل به لعدم وصول بيانه إلينا. وذلك عن طريق معرفة موقف الأسياد من مخالفات مواليهم، والرؤوساء من عدم إطاعة مرؤوسيهم للأحكام غير الواصلة إليهم.

هل يؤخذونهم على المخالفة ويعاقبونهم على عدم الطاعة، أو أنّهم يعتبرون عدم وصول الحكم مبرراً لعدم المؤاخذة؟؟

وهذا يدعونا - أيضاً - إلى أن نحدّد نقطة البحث في ضوء تفرقتنا بين أصل الإباحة الذي يجري عند الشك في أصل التكليف بمعنى: الشك في أنّ المشرع المقدّس هل جعل حكماً في هذا الموضوع وشرعه له أو لا

وهو مفاد قوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّىٰ يُرَدَّ فِيهِ نَهْيٌ».

وبين أصل البراءة (موضوع البحث) الذي يتعلّق - بعد الفراغ من أنّ التشريع قد جعل وشّرع - بوصول التشريع إلينا، بمعنى: أنّ الشك في التشريع المجعل هل وصل إلينا أو لم يصل؟؟.. ذلك أنّ التكليف فرع التبليغ.

وهو مفاد قوله تعالى: «وَأَوْحَىٰ إِلَيْهِ هَذَا الْقُرْآنُ لِأَنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ»، أي ومن بلغه هذا القرآن بمعنى وصل إليه.

أو قل: الإلزام بإمتثال التشريع لا يتمّ إلا بعد إبلاغ المكلف به وبيانه إليه.

وقد نسمّي هذا بقاعدة الإلزام بالتشريع، وهو معنى التكليف، ولعلّ أسلم صياغة لها من حيث المعنى هو قول صاحب القوانين: «لا تكليف إلا بعد البيان أو وصول البيان إلينا».

ذلك أن التكليف يمر بمرحلتين:

الأولى: مرحلة التشريع:

وهي مرحلة جعل الحكم من قبل المشرع وصدره عنه.

الثانية: مرحلة التبليغ:

وهي مرحلة إيصال الحكم إلى المكلَف.

فلا يلزم المكلَف بامتثال التشريع إلا بعد تبليغه به ووصول بيانه إليه.

وعلى هذا درجة القوانين البشرية، فلا إلزام بتشريع، ولا مؤاخذة على عدم إمتثال إلا بعد البلاغ.

وهذا هو ما تباني عليه العقلاء وقامت سيرتهم به.

وقد نظر إلى ما أسميناها بقاعدة الإلزام بالتشريع من قبل الأصوليين من جانبين:

- جانب أن لا تكليف إلا بعد البيان، وهو ما أفاده المحقق القمي في (القوانين).

- وجانب الآخر المترتب على مخالفة التكليف، وهو ما أفاده الشيخ الأعظم في (الرسائل): «حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف».

واختصره من جاء بعده بقولهم (قاعدة بقبح العقاب بلا بيان).

وبعد هذا نقول:

أن الدليل الذي يستدلّ به على مشروعية أصل البراءة، وصحة الاعتماد عليه في مقام معرفة وظيفة المكلَف عند عدم العثور على الدليل الشرعي المعترض، هو المبدأ المذكور المتمثل:

● في أن لا تكليف بالتشريع إلا بعد تبليغه للمكلَف ووصوله إليه.

● وفي بقبح العقاب على عدم إمتثال التشريع المجعل إلا بعد بيانه للمكلَف وإبلاغه إليه.

هذا كله من حيث النظرية التي تشمل مختلف التشريعات بشرية وإلهية، إسلامية وغير إسلامية.

أما من حيث الواقع الخارجي، فإن الأحكام الشرعية بلغت كاملة من قبل رسول الله ﷺ لمن خاطبهم وشافههم بها «اللهم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيتك لكم الإسلام دينكم».

ثم نقلت إلى من بعدهم بطريق الرواية، ولكن اختفى شيء من هذه الروايات لأسباب تاريخية.

وهنا نقول:

هل يعد تبليغ الأحكام من رسول الله ﷺ للمشافهين بها تبليغاً لنا، بمعنى أنها وصلت إلينا، أو أن الأمر بالعكس، وهو أن طريق وصولها إلينا هو النقل والرواية عن المقصود.

إن الآية الكريمة «وأوحى إليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ» تفيد بظاهرها أن الإنذار لا يتم لغير المشافهين به إلا بعد بلوغ القرآن الكريم إليهم.

نقل السيد الطباطبائي في تفسير (الميزان) عن تفسير (المنار): «عن أبي بن كعب قال: أتي رسول الله ﷺ بأساري، فقال لهم: هل دعيتم إلى الإسلام؟، قالوا: لا، فخلّى سبيلهم، ثم قرأ «وأوحى إليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ»، ثم قال: خلوا سبيلهم حتى يأتوا مأمنهم من أجل أنهم لم يدعوا».

وتبيّن هنا: أن البلاغ بمعنى وصول الحكم إلى المكلّف شرط أساسي في امتثال التكليف.

ووصوله إلى بعض المكلّفين ثم اختفاوّه عن البعض الآخر لا يعني وصوله إلى الجميع.

وهذا هو في الواقع نقطة الخلاف بين الأصوليين والإخباريين، فالإخباريون يرون أن الأحكام الشرعية شرعت كاملة وبلغت كاملة.

وهذا يعني لأن شرط إمتثال التشريع قد تحقق وهو التبليغ، وعليه تصبح ذمة المكلّف مشغولة بالتكليف، وهو مسؤول عن الأداء، ولا يخرجه عن عهدة هذه المسؤولية إلا الاحتياط.

أما الأصوليون فيرون أن الأحكام شرعت كاملة، وبلغت إلى من وصل إليهم البيان كاملة.

أما من لم تصل إليهم الروايات الحاملة للأحكام كوسيلة تبليغ لا يصح أن نلزمهم بالإمتثال لأن شرطه وهو التبليغ لم يتحقق، وعليه ليس أمام المكلّف إلا الرجوع إلى البراءة.

وذلك لأن جهله بالحكم يعني الشك في التكليف وهو مجرى البراءة.

هذا هو أهم ما يثبت أن البراءة من الظواهر الإجتماعية العامة.

وبعده علينا أن نتساءل: هل أمضى المشرع الإسلامي هذه السيرة العقلائية، وأقرّ هذا التبني الإجتماعي؟

استدلّ لذلك بأكثر من نص شرعي، أهمها، وأقواها دلالة النصان التاليان:
١- الآية الكريمة «وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً».

فمن ثنايا سياق الآية - وهو «من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضلّ عليها ولا تزروا زارة وزر أخرى وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً» - نستظهر أن الله تعالى لا يعذّب الصالّ إلا بعد إلقاء الحجّة عليه وذلك ببعث الرسل.

والرسول حجّة على الناس بما يبلغه من أحكام أرسل بها.

فالتبليغ شرط إمتثال التكليف، وحيث لا تبليغ لمن لم يصل إليه الحكم - بعد الفحص التام - لا يعذّب على مخالفته الحكم.

وهذا يعني أن الآية تطبق لقاعدة قبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلّف،

تلك القاعدة التي تفيد الرجوع إلى البراءة عند عدم العثور على الحكم.
والتطبيق أدل على الإمضاء من التصريح.

٢- الحديث الشريف المروي في كتاب (الخصال) بسنده صحيح عن حriz عن
أبي عبدالله طه: قال: قال رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه: (رفع عن أمتي تسعة:

● الخطأ.

● والنسیان.

● وما أكرهوا عليه.

● وما لا يعلمون.

● وما لا يطبقون.

● وما اضطروا إليه.

● والحسد.

● والطيرة.

● والتفكير في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفته).

وموضع الشاهد من هذا الحديث هو قوله صلوات الله عليه وآله وسلامه: «ما لا يعلمون».

«وتقريب الإستدلال به: إن الإلزام المحتمل من الوجوب أو الحرمة مثلا لا يعلم فهو مرفوع بمقتضى الحديث الشريف.

والمراد من الرفع هو الرفع في مرحلة الظاهر لا الرفع في الواقع ليس تلزم التصويب، وذلك للقرينة الداخلية والخارجية.

أما القرينة الداخلية التي قد يعبر عنها بمناسبة الحكم والموضوع فهي أن نفس التعبير بما لا يعلم يدل على أن في الواقع شيئاً لا نعلمه، إذ الشك في شيء والجهل به فرع وجوده، ولو كان المرفوع وجده الواقعي بمجرد الجهل به لكان الجهل به

مساوأً للعلم بعده كما هو ظاهر.

وأما القرينة الخارجية فهي الآيات والروايات الكثيرة الدالة على إشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل.

وان شئت فعبر عن القرينة الخارجية بقاعدة الإشتراك، فإنّها من ضروريات المذهب.

وأيضاً: لا إشكال في حسن الاحتياط، ولو كان المراد من الرفع هو الرفع الواقعي لم يبق مورد لل الاحتياط كما هو ظاهر، فيكون المراد من الحديث: أن الإلزام المحتمل من الوجوب أو الحرمة مرفوع ظاهراً، ولو كان ثابتاً في الواقع، فإن الحكم الشرعي - واقعياً كان أو ظاهرياً - أمر وضعه ورفعه بيد الشارع».

وتفسير الرفع بعدم المواجهة على المخالفة يعني التطبيق لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وهذا - في واقعه - إمضاء لظاهر البراءة.

(الاحتياط)

□ تعريفه

قال الشريف الجرجاني في (التعريفات): «الاحتياط - في اللغة - هو الحفظ، وفي الإصطلاح: حفظ النفس من الوقوع في المأثم».

وفي هادي الكرمي: «احتاط الرجل: لزم التحفظ من الخطر حمايةً لنفسه. ويقال: اتّخذنا هذا الإجراء احتياطاً، أي من غير حاجة حاضرة ولكن احتساباً لحاجة قد تحدث».

وفي (المعجم الوسيط): «احتاط: أخذ في أموره بأوثق الوجوه». والإحتياط - أصولياً - هو الأخذ بالرأي أو القول الذي يحرز معه المكلّف أنه خرج من عهدة التكليف وما يتربّى على مخالفته من عقوبة. وفي هدي هذا عرفة الشيخ حسين الكركي العاملبي في كتابه (هداية الأبرار)^(١) - بأنه «العمل بما يتعين معه براءة الذمة عند عدم وضوح الحكم الشرعي».

□ أدلة:

والبعد العلمي الذي ينصبّ عليه الإستدلال - هنا - هو (وجوب الإحتياط) في الشبهات الحكمية التحريرية.

١ - وينطلق الإخباريون إلى الإستدلال على ذلك من الإيمان بثبوت المقدّمات التالية المترتبة والمتكاملة في الإيصال إلى النتيجة المطلوبة، وهي:

- المقدمة الأولى:

إن الأخبار عن أهل البيت عليهم السلام استفاضت بـ«أن الله في كلّ واقعة حكماً شرعاً مخزوناً عند أهله حتى أرش الخدش، والجلدة ونصف الجلدة»^(٢).

. (٢) - الحدائق ٤٥/١.

(١) - ص ٢٢٢.

وبيني على هذه المقدمة أن «جميع الأحكام قد ورد فيها خطاب شرعي» أي بيان شرعي واصل إلى المكلّف.

-المقدمة الثانية:

وتمثل في أن شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

وهي مترتبة على المقدمة الأولى، و تقوم على:

- إيماناً بأن كلّ واقعة فيها حكم شرعي.

- وإن ذلك الحكم الشرعي قد وصل إلينا بإيداعه عند أهله، وهم أهل البيت عليهم السلام.

أن هذا يعني أن هناك علمًا إجماليًا بحكم مردّ بين الحظر والإباحة.

- وإن ذمة المكلّف مشغولة بذلك الحكم، وشغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

-المقدمة الثالثة:

وهي مترتبة على المقدمة الثانية، وتمثل في أن فراغ الذمة على نحو اليقين يقتضي وجوب الإحتياط بالأخذ بالحرمة دفعاً للضرر المتوقع (المحتمل) من ترك الإحتياط بالأخذ بالحرمة، وهو العقاب الأخروي ^(١).

وقاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل - وهي معنى عقلي - هي مما قام عليها بناء العقائد، وهي مدرك وجوب الإحتياط كظاهرة إجتماعية.

كما إنها - أعني القاعدة - سليمة فيما تقتضيه من وجوب الإحتياط إذا لم يكن هناك مؤمن شرعى من الواقع في الضرر المحتمل.

(١) انظر: هداية الأبرار للشيخ حسين الكركي العاملی (ت ١٠٧٦ھ) ص ٢٢٤. والحدائق الناضرة للشيخ يوسف البحرياني (ت ١١٨٦ھ) ج ١ ص ٤٥.

وحيث يوجد المؤمن الشرعي، وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لا يأتي دور الأخذ بقاعدة لزوم دفعضرر المحتمل، ذلك أنَّ المراد بالبيان خروج أمر التكليف من مبلغ التشريع - وهو المعصوم - ووصوله إلى المكلَف، وهذا لم يحدث في مقام الشبهات، وقد أشار إلى هذا المحدث البحرياني في (الحدائق) (١) بقوله :

«أَمَا عَنْدَنَا - معاشر الإِماميَّة - فَحِيثُ اسْتَفاضَ فِي أَخْبَارِنَا، بَلْ صَارَ مِنْ ضَرُورِيَّاتِ دِينِنَا، أَنَّهُ (يُعْنِي النَّبِيُّ) أَوْدَعَ عِلْمَهُ عِنْدَ أَهْلِ بَيْتِهِ وَخَصْبَهُمْ بِهَا دُونَ غَيْرِهِمْ.

واستفاض - أيضاً - أَنَّهُ لَمْ يَقُلْ شَيْءٌ مِّنَ الْأَحْكَامِ - جُزْئِيًّا وَكُلْيًّا - إِلَّا وَقَدْ وَرَدَ فِي خطاب شرعي و حكم إلهي .

وَأَنَّ جَمِيعَ ذَلِكَ عِنْدَهُمْ (يُعْنِي أَهْلَ الْبَيْتِ).

وَأَنَّهُمْ (أَيُّ أَهْلُ الْبَيْتِ) كَانُوا فِي زَمْنٍ تَقْيَةً وَفَتْنَةً :

● فقد يجيبون عن السؤال بما هو الحكم الشرعي الواقعي تارةً.

● وقد يجيبون بخلافه تقيةً.

● وقد لا يجيبون أصلاً.

وقوله الأخير: (وقد لا يجيبون أصلاً) يعني أنَّ الحكم لم يصل إلى المكلَفين.

يضاف إليه: ذلك الذي ألقوه من أحكام على السائل ثمَّ فقد منه لسبب من الأسباب فإنه - هو الآخر - لم يصل إلى المكلَفين الآخرين غير السائل.

ومن هنا جاء التأمين بالبراءة (قبح العقاب بلا بيان) واصل للمكلَف الذي قام بالفحص التام عن الحكم ولم يعثر عليه، إما لعدم خروجه من مصدره كما نصَّ على ذلك في (الحدائق)، وإما لفقدانه كما أشرت إليه. ونخلص من هذا:

- إلى أنّ قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل من متبنيات العقلاء، وعليها قامت سيرتهم.
- والى أنها تقتضي وجوب الاحتياط إذا لم يكن هناك مؤمن من الوقع في الضرر المحتمل.

وناقش السيد السبزواري الإستدلال بهذه القاعدة بقوله في (التهذيب) (١) «الثالث (يعني الدليل الثالث من أدلة وجوب الاحتياط): قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، فإنّ إقتحام محتمل الحرمة مظنة للضرر، والعقل حيثذا يحكم بعدم جوازه دفعاً للضرر.

ويندرُّ:

أولاًً: بالنقض بالشبهات الوجيبة.

وثانياً: بأنه إن أريد بالضرر العقاب فلا عقاب في البين لقاعدة قبيح العقاب بلا بيان».

٢ - وأهم النصوص الشرعية التي استدلوا بها هي:

أ - قوله عليه السلام: «إنما الأمور ثلاثة:

- أمر بيّن رشده فيتبع.

- أمر بيّن غيه فيجتنب.

- وشبهات بين ذلك.

والوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات، ومن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم» - هداية الأبرار (٢).

ب - عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً، وهما محْرمان، الجزاء بينهما، أو على كل واحد منهما جزاء؟

فقال: لا، بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد.

قلت: إن بعض أصحابنا سأله عن ذلك، فلم أدر ما عليه.

قال: إذا أصبتكم بمثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالإحتياط، حتى تسألو عنه فتعلموا» - م . ن - .

ويلاحظ على الإستدلال بهما:

- إن الحديث الأول اشتمل على كلمة (خبر)، وهي - كما ينص علماء العربية .. اسم تفضيل، وهذا يعني أن المفضل عليه يشارك المفضل في الوصف إلا أنه دونه:

وهذا يفيد أن الحديث الشريف ورد مورد الإرشاد لا مورد الإلزام.

وإذا لم يحمل على الإرشاد فهو من نوع الإمضاء لقاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، وقلنا: إن هذه القاعدة يرجع إليها ويؤخذ بمفادها إذا لم يكن هناك مؤمن شرعى، وحيث يوجد المؤمن الشرعى وهو البراءة لا تصل النوبة إليها.

أما الحديث الثاني فلا علاقة له بما نحن فيه وهو اختفاء الحكم حيث لا يمكن الرجوع إلى المعصوم والإستفسار منه، لأنـه - أعني الحديث - يرشد السائل حيث يمكنه السؤال من الإمام بعد ذلك.

■ الموازنة:

وبعد أن رأينا ما استدلّ به على وجوب الإحتياط في الشبهات على نحوين:

- إما إرشادي يفيد إستصحاب الإحتياط لا وجوبه.

- وأما ناهض بالدلالة على إمضاء قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، إلا أنها غير

ملزمين بالأخذ بالقاعدة لوجود المؤمن الشرعي من الواقع بالضرر، وهو قاعدة البراءة.

(حق الطاعة)

كما - قبل هذا - مع قاعدتين عقليتين هما:

- قاعدة (قبع العقاب بلا بيان) التي استدلّ بها العلماء الأصوليون على براءة الذمة من التكليف عند الشك في الشبهات مطلقاً.

- وقاعدة (لزوم دفع الضرر المحتمل) التي استدلّ بها العلماء الإخباريون على إشغال الذمة بالتكليف عند الشك في الشبهة الحكمية التحريمية.

وهنا تكون مع قاعدة عقلية ثالثة هي (أن للمولى تعالى على الإنسان حق إطاعته في جميع التكاليف المعلومة والمحتملة).

وهي تفيد وجوب الاحتياط ما لم يقم دليل شرعي على نفي الوجوب.

والدليل - هنا - هو حديث الرفع القائل: (رفع عن أمتي ... ما لا يعلمون)، الذي يسلّمنا إلى الإعفاء من حكم وجوب الاحتياط وإشغال الذمة بالتكليف المحتمل إلى براءة الذمة من ذلك التكليف المحتمل.

وهو ما أفاده أستاذنا الشهيد الصدر وأطلق عليه عنوان (مسلك حق الطاعة).

ونقرأ وهو يوضحه نظرياً ويعرّب عنه تطبيقياً، قال في كتابه (دروس في علم الأصول: الحلقة الأولى) - ط ١٩٧٨م^(١) وما بعدها - «والصحيح فيرأينا هو أنّ الأصل في كلّ تكليف محتمل هو الاحتياط، نتيجة لشمول حق الطاعة للتكاليف المحتملة، فإنّ العقل يدرك أنّ للمولى على الإنسان حق الطاعة لا في التكاليف المعلومة فحسب، بل في التكاليف المحتملة أيضاً، ما لم يثبت بدليل أنّ المولى لا

يهمّ بالتكليف المحتمل إلى الدرجة التي تدعو إلى إلزام المكلّف بالإحتياط». «فالإحتياط - إذن - واجب عقلاً في موارد الشك، ويسمى هذا الوجوب أصالة الاحتياط أو أصالة الإشتغال - أي إشغال ذمة الإنسان بالتكليف المحتمل - ونخرج عن هذا الأصل حين نعرف أنّ الشارع يرضى بترك الإحتياط.

وهكذا تكون أصالة الإحتياط هي القاعدة العلمية الأساسية».

«وقد انقلبت بحكم الشارع تلك القاعدة العلمية الأساسية إلى قاعدة عملية ثانوية، وهي أصالة البراءة القائلة بعدم وجوب الإحتياط.

والسبب في هذا الإنقلاب أنّا علمنا عن طريق البيان الشرعي، أنّ الشارع لا يهتم بالتكليف المحتملة إلى الدرجة التي تحتم الإحتياط على المكلّف، بل يرضى بترك الإحتياط.

والدليل على ذلك نصوص شرعية متعددة، من أشهرها النص النبوى القائل: (رفع عن أمتى ما لا يعلمون)، بل استدلّ ببعض الآيات على ذلك كقوله تعالى: «وما كُنَّا مُعذِّبين حَتَّى نُبَثِّر رَسُولَهُ فَإِنَّ الرَّسُولَ يَفْهَمُ كَمَثَالَ عَلَى الْبَيَانِ وَالدَّلِيلِ فَتَدَلَّلُ الْآيَةُ عَلَى أَنَّهُ لَا عَقَابَ بِدَوْنِ دَلِيلٍ، وَهَذَا أَصَبَّتِ الْقَاعِدَةَ الْعَلَمِيَّةَ هِيَ عَدْمُ وَجْبِ الإِحْتِيَاطِ بَدَلًاً عَنْ وَجْهِهِ، وَأَصَالَةَ الْبَرَاءَةَ شَرْعًا بَدَلًاً عَنْ أَصَالَةِ الإِشْتِغَالِ عَقْلًا».

وتشمل هذه القاعدة العلمية الثانوية موارد الشك في الوجوب، وموارد الشك في الحرمة على سواء، لأنّ النص النبوى مطلق، ويسمى الشك في الوجوب بـ(الشبهة الوجوبية) والشك في الحرمة بـ(الشبهة التحريرية).

كما تشمل القاعدة أيضاً الشك مهما كان سببه، ولأجل هذا نتمسّك بالبراءة إذا شككنا في التكليف، سواء نشأ شكنا في ذلك من عدم وضوح أصل جعل الشارع للتوكيل أو من عدم العلم بتحقق موضوعه.

ومثال الأول: شُكِّنَا في وجوب صلاة العيد، أو في حرمة التدخين، ويسمى بالشبهة الحكمية.

ومثال الثاني: شُكِّنَا في وجوب الحج لعدم العلم بتوفر الإمكانية مع علمنا بأنَّ الشارع جعل وجوب الحج على المستطاع.

وان شئت قلت: إنَّ المكلَّف في الشبهة الحكمية يشكُّ في الجعل، وفي الشبهة الموضوعية يشكُّ في المجعل وكلَّ منهما مجرِّي للبراءة شرعاً».

■ الأقوال في المسألة:

١ - في الشبهة الموضوعية:

يتافق الإخباريون والأصوليون على القول بالبراءة فيها.

٢ - في الشبهة الحكمية الوجوبية:

أيضاً يتافق الجميع على القول بالبراءة.

٣ - في الشبهة الحكمية التحريرية:

ذهب الإخباريون إلى القول بوجوب الاحتياط، والأصوليون إلى البراءة.

قال الوحيد البهبهاني في (الفوائد الحائرية)^(١) : «اعلم أنَّ المجتهدين ذهبوا إلى أنَّ ما لا نص فيه، والشبهة في موضوع الحكم الأصل فيهما البراءة:

والإخباريون على أربعة مذاهب فيما لا نص فيه:

الأول: التوقف، وهو المشهور بينهم.

الثاني: الحرمة ظاهراً.

الثالث: الحرمة واقعاً.

الرابع: وجوب الاحتياط.

وصرّح بعضهم بأنّ هذه المذاهب فيما إذا احتمل الحرمة وغيرها من الأحكام. وأما إذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدین يقولون بالبراءة.

هذا فيما لا نصّ فيه.

وأمّا في الشبهة في موضوع الحكم فهم مثل المجتهدین يقولون بالبراءة». وقال معاصره المحدث البحرياني في (الحدائق)^(١): «اعلم أنّ البراءة الأصلية على قسمين:

أحدهما: أنّها عبارة عن نفي الوجوب في فعل وجودي إلى أن يثبت دليله. بمعنى أنّ الأصل عدم الوجوب حتى يثبت دليله.

وهذا القسم مما لا خلاف ولا إشكال في صحة الإستدلال به والعمل عليه، إذ لم يذهب أحد إلى أنّ الأصل الوجوب، لاستلزم ذلك تكليف ما لا يطاق وللأخبار الدالة على أنّ (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) و (الناس في سعة ما لم يعلموا) و (رفع القلم عن تسعة أشياء)، وعدّ منها: (ما لا يعلمون).

وثانيهما: أنّه عبارة عن نفي التحرير في فعل وجودي إلى أن يثبت دليله بمعنى أنّ الأصل الإباحة وعدم التحرير في ذلك الفعل إلى أن يثبت دليل تحريره.

وهذه هي البراءة الأصلية التي وقع النزاع فيها نفيًا وإثباتًا.

فالعامّة (يعني أهل السنة) كمّاً وأكثر أصحابنا (يعني الإمامية) على القول بها (أي بالبراءة) والتمسّك في نفي الأحكام بها.. وجملة علمائنا المحدثين وطائفه من الأصوليين على وجوب التوقف والإحتياط.

وربما نقل - أيضاً - القول بأنّ الأصل التحرير إلى أن تثبت الإباحة، وهو ضعيف».

النتيجة :

وقد رأينا عند استعراضنا لأدلة الطرفين القائلين بالقولين المشهورين في الموقف عند الشك في الشبهة الحكمية التحريرمية وهما البراءة والإحتياط أن القول بالبراءة هو المختار لقبح العقاب بلا بيان المعزز برفع المؤاخذة عن هذه الأمة المرحومة فيما لا يعلمونه من أحكام عند المخالفه، والذي اعتد مؤمناً في دفع الضرر المحتمل.

البَابُ الْخَامِسُ

مباحث علاقات الأدلة

علاقات التحالف

علاقات التعارض

البَيْانُ الْمُبِينُ لِلْمُسْنَفِ

علاقـات الأـدلة

تنطق كلمة (علاقة) في لساننا العربي بكسر عينها وفتحها، وهي بالكسر تطلق على الماديات، وبالفتح على المعنويات، يقول الجوهرى في (الصالح): «العلاقة (أى بالكسر): علاقة القوس والوسط ونحوهما، والعلاقة (أى بالفتح): علاقة الخصومة وعلاقة الحبّ».

وهو بقوله: (علاقة الخصومة وعلاقة الحبّ) يلمح - ومنذ زمنه البعيد - إلى ما يذهب إليه علم النفس الاجتماعي الحديث من أنّ العلاقة قد تكون ودية وقد تكون غير ودية.

أى أنّ الكلمة (علاقة) من الأضداد في اللغة العربية.

فهي نمط من الصلات، ولكنّها قد تكون صلة توافق كما في الصداقة، وقد تكون صلة تخالف كما في العداوة.

وهذا التنويع اللغوي للعلاقة المعزّز بالرأي العلمي مما يفيدنا في تنويع العلاقات القائمة بين الأدلة، لأنّها - كما سيأتي - تتّنقّع إلى علاقات تختلف تنتهي إلى توافق، وعلاقات تعارض قد تتعادل وقد تتفاصل.

أما الأدلة فالمراد منها - كما يفيد أستاذنا الشهيد الصدر - «كلّ ما كان متکفلاً للكشف عن حكم شرعي»^(١).

ويعدّ موضوع العلاقات بين الأدلة من أهمّ الموضوعات الأصولية لما له من علاقة مهمة بعملية الإستنباط.

وهذه العلاقات نشأت في جانب منها - وهي علاقات التخالف - نشأة تلقائية

(١) - تعارض الأدلة الشرعية ٢٤

فتحّولت إلى ظاهرة، وفي جانبيها الآخر - وهي علاقات التعارض - نشأت نشأة غير تلقائية فتحّولت إلى مشكلة تفرض التماس الحل لها.

وهي في كلتا الحالتين شيء معروف ومؤلف في السنن العرفية والتقنيات المدنية، فقد يصدر التشريع عاماً ثم يخصّص بعد ذلك، وقد يصدر مطلقاً ويقيّد بعد حين، وقد يأتي نصٌّ تشريعي ثم يأتي بعد ذلك نصٌّ تشريعي آخر توسيحي يفسّر ويعيّن حدود مراد المشرع من النص الأول.

وقد يستحكم التعارض فيكون مشكلة تتطلب الحل بتعريف الطريق الموصل إلى المطلوب.

والشريعة الإسلامية حيث اعتبرت الإجتهاد عملاً مشروعًا، واعتمدته طریقاً حيّاً إلى معرفة الحكم الشرعي واستقائه من مصادره، لا غرابة أن يقع في فقهها تخالف أو تعارض بين الأدلة لوجود ما يرفع هذا عن طريق الإجتهاد بالموازنة بين الدليلين أو الأدلة.

﴿ مادة الموضوع : ﴾

وبالقاء نظرة على محتوى ومادة موضوعنا هذا في مؤلفات أصول الفقه التي تناولته بالبحث والدراسة نراه يتمثّل في هذين الأمرين:

- ١ - ظاهرة التخالف بين الأدلة التي تنتهي بها - بواسطة ما يصطلاح عليه الأصوليون بالجمع الدلالي العرفي - إلى التوافق.
- ٢ - مشكلة التعارض بين الأدلة التي التمس لها الأصوليون الحل بواسطة الترجيح أو التخيير أو الإسقاط.

(الجمع الدلالي العرفي):

ويعنون بالجمع العرفي تلكم الطريقة التي يسلكها أبناء المجتمع في حياتهم عند التعامل مع الدليلين المتناقضين لتحويل التخالف القائم بينهما إلى تاليف يجمع بينهما.

- ويأتي هذا في الموضوعات التالية:
- العام والخاص.
 - المطلق والمقيّد.
 - الحاكم والمحكوم.

و قبل أن يثير الشيخ الأنصاري موضوع (الحكومة) كان الأصوليون الذين سبقوه يبحثون الجمع المشار إليه ويوفّقون بين الأدلة المتناحضة بالتصصيص أو التقييد في موضوعي (العام والخاص) و (المطلق والمقيّد). ولأننا سرنا بسيرتهم حيث درسنا الموضوعين المذكورين كأسلوبين من الأساليب التي تتفّق صغرىيات كبرى الظهور، ورأينا هناك كيف يحمل العرف (أبناء المجتمع) العام على الخاص والمطلق على المقيّد، فيوفّقون بينهما بالجمع بين دلاليهما بما يحوّل علاقة التناقض بينهما إلى علاقة تالفة، لا تكون بحاجة إلى الإعادة.

فما علينا - هنا - إلا البحث في موضوع (الحكومة) و دراسته وحده فقط.

إما في الشق الثاني للموضوع وهو مشكلة التعارض فقد بدأ الأقدمون دراستهم لها مقصورة على التعارض بين الخبرين أو الأخبار، فقد عنونها الشيخ الطوسي في كتابه (عدة الأصول) بعنوان يفيد (الترجيح بالأخبار) من خلال تسميته للموضوع بـ(فصل في ذكر القرائن التي تدل على صحة أخبار الأحاداد أو على بطلانها وما يرجح به الأخبار بعضها على بعض وحكم المراسيل)، وأسماءها المحقق الحلبي في كتابه (معارج الأصول): «الترجح بين الأخبار المتعارضة»، ومن بعده عنونها ابن أخته العلامة الحلبي في كتابه (مبادئ الوصول إلى علم الأصول): «الفصل الحادي عشر في الترجح»، وصنفه إلى الأبحاث التالية: (البحث الأول في تعارض الدليلين) و (البحث الثاني في العمل عند وقوع التعادل) و (البحث الثالث في حكم الأدلة المتعارضة) و (البحث الرابع في ترجح الأخبار).

ثم وبعد أن تطور البحث الأصولي وتوسّع في مادته العلمية توسيع معه موضوعنا هذا إلى ما يشمل مطلق الأدلة أخباراً وسواها.

ومع هذا يبقى البحث في التعارض بين الأخبار أوسع منه في سواه لأنّ نسبة الأخبار كأدلة أعلى بكثير من غيرها.

ومن هنا رأينا المعاصرین يعنونون أبحاثهم بعنوان (تضارب الأدلة) وكمثال لهذا:

-كتاب (تضارب الأدلة الشرعية) وهو تدوين لمحاضرات الشهيد الصدر (ت ١٤٠٠هـ) بقلم تلميذه أخيه العزيز السيد محمود الهاشمي.

-كتاب (تضارب الأدلة) وهو تدوين لمحاضرات السيد السيستاني بقلم تلميذه أخيه العزيز السيد هاشم الهاشمي.

وفي هدي ما تقدّم سوف ندرس هنا موضوع الحكومة تحت عنوان (علاقة التخالف)، وموضوع التعارض بين الخبرين تحت عنوان (علاقة التعارض).

علاقة التخالف :

الخالف ضد التوافق، مثلما أن الإختلاف ضد الائتلاف، والخلاف ضد الوفاق. والتقابل بينهما تقابل تضاد - بالمصطلح المنطقي - فكما يرتفع الإختلاف ويحل محله الائتلاف، يرتفع التخالف ويحل محله التالف.

وقد رأينا هذا في الجمع بين العام والخاص والمطلق والمقيد. وأؤمننا آنفاً إلى أنّ علاقة التخالف تتمثل بالتالي:

- ١ - علاقة العام بالخاص.
- ٢ - علاقة المطلق بالمقيد.
- ٣ - علاقة الحاكم بالمحكوم.

ولأننا بحثنا العلاقتين الأولىين في موضوعي العام والخاص والمطلق والمقيد من مباحث دلالة الألفاظ نكتفي بأن نحيل لئلا نطيل، وأن نقتصر على بحث موضوع الحكومة.

الحكومة:

■ (تعريفها):

جاء في المعجم (الهادي إلى لغة العرب): «الحكومة: هي الحكم الفاصل في خلاف أو خصومة».

ولعل تسمية مصطلحنا هذا بـ(الحكومة) لأنّه يقوم بنفس الدور أو الوظيفة التي تقوم بها الحكومة بمعناها اللغوي.

والملا الآخوند يرمي إلى هذا بجمعه بين (الحكومة) و (الخصومة) في عبارته التي أوردها في كتابه (الكفاية)^(١) - تعريفاً للتعارض بين الأدلة والأمارات، وهي: «التعارض: هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات، على وجه التناقض أو التضاد، حقيقة أو عرضاً بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم إمتناع إجتماعهما أصلاً».

وعليه: فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلوليهما إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض والخصومة، بأن يكون أحدهما قد سبق ناظراً إلى بيان كمية ما أريد من الآخر».

ويعرف الشيخ الأنصاري في (رسائل)^(٢) - الحكومة بقوله: «و ضابط الحكومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر، ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيّناً لمقدار مدلوله، مسقاً لبيان حاله».

(موردتها):

ويعين الشيخ الأنصاري مورد الحكومة، أي ما تطبق فيه وتنطبق عليه، عن طريق التفرقة بينها وبين مصطلح (الورود) المقابل لها تقابل (التخصيص) و

(الشخص) اللذين يفرق بينهما بأن التخصيص إخراج لبعض أفراد العام من الحكم ، لا من الموضوع ، بينما التخصيص خروج عن موضوع العام .

فيقول - وهو يقارن بين الدليل والأصل - «إِنْ كَانَ الْأَصْلُ مِمَّا كَانَ مُؤْذَاهُ بِحُكْمِ
الْعُقْلِ كَأَصَالَةِ الْبَرَاءَةِ الْعُقْلِيَّةِ وَالْإِحْتِيَاطِ وَالتَّخْيِيرِ الْعُقْلِيَّينِ، فَالدَّلِيلُ أَيْضًاً وَارِدٌ
عَلَيْهِ، وَرَافِعٌ لِمَوْضِعِهِ، لَا نَّ مَوْضِعُ الْأَوَّلِ (يُعْنِي الْبَرَاءَةَ) عَدَمُ الْبَيَانِ، وَمَوْضِعُ
الثَّانِي (يُعْنِي الْإِحْتِيَاطِ) إِحْتِمَالُ الْعَقَابِ، وَمَوْرِدُ الْثَالِثِ (يُعْنِي التَّخْيِيرِ) عَدَمُ
الْتَّرْجِيْحِ لِأَحَدِ طَرْفَيِ التَّخْيِيرِ، وَكُلُّ ذَلِكَ مُرْتَفِعٌ بِالدَّلِيلِ الْعُلْمِيِّ الْمَذْكُورِ.

وانـ كان مؤـداـه من المـجمـولاتـ الشـرـعـيـةـ كـالـإـسـتـصـحـابـ وـنـوـهـ كـانـ ذـلـكـ الدـلـيلـ حـاكـماـ عـلـىـ الـأـصـلـ،ـ بـمـعـنـىـ أـنـهـ يـحـكـمـ عـلـيـهـ بـخـرـوجـ مـورـدـهـ عـنـ مـجـرـىـ الـأـصـلـ،ـ فـالـدـلـيلـ الـعـلـمـيـ الـمـذـكـورـ وـاـنـ لـمـ يـرـفـعـ مـوـضـوعـهـ أـعـنـيـ الشـكـ إـلـاـ أـنـهـ يـرـفـعـ حـكـمـ الشـكـ أـعـنـيـ إـسـتـصـحـابـ»ـ.

ويتمثل بذلك بـ«الدليل الدال على أنه لا حكم للشك في النافلة أو مع كثرة الشك أو مع حفظ الإمام أو المأمور أو بعد الفراغ من العمل فإنه حاكم على الأدلة المتکفلة لأحكام هذه الشكوك».

ثم يذكر الفرق بين الحكومة والشخص بقوله: «والفرق بينها وبين التخصيص: أنّ كون التخصيص بياناً للعام بحكم العقل، الحاكم بعدم جواز إرادة العلوم مع القرينة الصارفة.

وهذا (أي الحكومة) بيان بلفظه للمراد، ومفسر للمراد من العام، فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير».

ونستخلص من هذا: أنه عندنا أربعة مفاهيم، هي:

- ١- التخصّص.
 - ٢- التخصيص.
 - ٣- الورود.
 - ٤- المحكمة.

وهذه المفاهيم هي قواعد مستفادة من واقع الأدلة في التعاملات الاجتماعية والأخرى الشرعية.

وكل هذه القواعد تقوم بوظيفة الإستثناء، إلا أنها تختلف في نوعية ما يستثنى منه.

- ففي التخصص والورود يكون الإستثناء خروجاً عن موضوع القضية، بمعنى أنَّ الفرد الخارج ليس من أفراد العام فلا يشمله حكم العام.

وما يدور في لغة الأصوليين من قولهم: (إنه خارج موضوعاً) أو (هو خارج موضوعاً) يريدون به هذا الذي ذكرناه.

- وفي التخصيص والحكومة يكون الإستثناء إخراجاً من الحكم، بمعنى أنَّ هذا الفرد المخرج لم يستثن من الموضوع الذي هو أفراد العام، وإنما استثنى من حكمها، أي أنه لا يشمله حكم العام، فهو داخل موضوعاً خارج حكماً.

- وتختلف الحكومة عن الورود في مورد إنطباقهما والرجوع إليهما.

وينطلق الشيخ إلى بيان هذا الاختلاف من تقسيمه الأصول العملية باعتبار دليل اعتبارها إلى.

أ-أصول عقلية:

وهي تلك التي استفیدت من قاعدة عقلية، وهي:

- البراءة العقلية التي استفیدت من قاعدة: (تبعد العقاب بلا بيان).

- الاحتياط العقلي الذي أُفيد من قاعدة: (لزوم دفع الضرر المحتمل).

- التخيير العقلي عند دوران الأمر بين المحذورين وليس أمام المكلف إما الفعل وإما الترك، فالعقل هنا - يحكم بالتجنّب لأنَّ الأمر الواقع الذي لا مفرّ منه، لقاعدة: (لابدَّ مما لا بدَّ منه).

بـ-أصول نقلية أو شرعية:

وهي التي استفیدت من النصوص الشرعية، وهي:

- البراءة الشرعية التي أخذت من أمثال حديث الرفع.

- الاحتياط الشرعي الذي أخذ من أمثال حديث التثليث.

- التخيير الشرعي الذي أخذ من أمثال قوله عليه السلام: «إذا لم تعلم فموضع عليك بأيّهما أخذت».

- الإستصحاب المستفاد من قوله: (ليس لك أن تنقض اليقين بالشك). فمورد الورود هو الأصول العقلية.

ومورد الحكومة هو الأصول النقلية (الشرعية).

وكما تختلف الحكومة عن الورود في مورد إنطباقهما تختلف عن التخصيص في طريق الإخراج والإثناء.

فكُلُّ من التخصيص والحكومة بيان لكميَّة ومقدار المستثنى من العام، ولكنه في التخصيص يتم بحکم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العام بعمومه مع قيام القرينة الصارفة عن ذلك.

وفي الحكومة يتم بلفظ الدليل نفسه حيث يفسَّر ويوضَّح مراد المتكلِّم من الدليل الآخر الذي هو العام.

وقد نفرق بينهما بأنَّ كلاًّ منهما وسيلة استثناء من حكم العام، ولكنها في التخصيص هي قرينة صارفة، وفي الحكومة هي أشبه بما يصطلاح عليه في القانون بالذكرَة التي تلحق به باعتبارها بياناً يشرح بعض مواده أو مسائله ويوضَّح المراد منه.

وفي ضوء هذا يمكننا أن نسمّيها (المذكورة التفسيرية) (١).

ففي قوله تعالى: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خَسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا»: إنّ أدلة الاستثناء - وهي (إلا) - قرينة صارفة تصرف حكم الخسران عن أن يطال المؤمنين، فهي تخرج المؤمنين لا من أفراد الإنسان الذي هو موضوع القضية، وإنما من حكمه وهو الخسران، بمعنى أنّ الخسران منصرف عن المؤمنين فلا يحكم عليهم به. ومثله ما لو قلنا: (كل من شك في أثناء صلاته بين الركعة الأولى والركعة الثانية يعيد إلا من كان كثير الشك).

فأدلة الاستثناء - هنا - تعدّ قرينة صارفة عن شمول حكم الإعادة لمن كان كثير الشك.

ولكن إذا رأينا نصاً يقول: (كل من شك في أثناء صلاته بين الأولى والثانية يعيد صلاته)، فإنه عام يشمل قليل الشك وكثيره.

ثم رأينا نصاً آخر يقول: (لا شك لكثير الشك)، فإنه ناظر إلى النص الأول، مقصوداً به بيان الكمية المشتملة بالحكم في النص الأول. أي أنه مذكورة مفسرة لمادة النص الأول.

هنا نقول: النص الثاني حاكم على النص الأول، فيكون معناه: إن كثیر الشك مستثنى من الحكم المذكور في النص الأول وهو الإعادة.

فالنص الثاني جاء يفسّر النص الأول ببيان الكمية من الأفراد المشتملة بالحكم وهي ما عدا كثیر الشك.

والفرق بين الدليل في التخصيص والدليل في الحكومة:

(١) «في القانون الانجليزي مذكورة تفسيرية: تبسط مستند أو عقداً أو ما إلى ذلك» - المعجم القانوني، حارث سليمان الفاروقى، مادة Memorial.

- إن دليل التخصيص قرينة صارفة، والقرينة من حيث الدلالة أقوى من ذي القرينة، لأنها إما نص أو أظهر فتقدم عليه من باب تقديم النص على الظاهر أو الأظهر على الظاهر.

ودليل الحكومة دليل مفسر (مذكرة تفسيرية)، والمفسر عرفاً يقدم على المفسر، سواء كان أقوى منه أو لم يكن أي أنه يقدم على كل حال. وتقديم الحاكم على المحكوم هو لون من ألوان الجمع الدلالي العرفي، أي أن بناء العقلاء قائم على هذا.

وبسيرتهم سار المشرع الإسلامي في طريقة تشريعه حيث استعمل في الاستثناء والإخراج من الحكم المذكور في نص تشريعي القرينة الصارفة والمذكورة المفسرة.

وال Shawahid في الشرعيات على هذا كثيرة.

علاقة التعارض:

(تعريف التعارض):

جاء في معجم (لاروس): «تعارض تعارضًا الرجالن: عارض أحدهما الآخر».

وفي (محبيط المحبيط): «وعارض فلاناً: ناقض كلامه وقاومه».

وفي صحاح المرعشليين: «المعارضة: الممانعة والمقاومة» opposition فالتعارض - لغة - يعني التناقض والتضاد.

وفي الفكر اليوناني يراد به ما يعرف بـ(منطق المعارضة antilogie) ويعنون به: «إمكان معارضة كل حكم أو قول أو دعوى بحكم أو قول يساويه في التيمة، مما يجعل الشاك لا يسلم لا بالحكم ولا بنقضه»^(١).

(١) الصحاح للمرعشليين: مادة عرض.

ومنهأخذ (التعارض بين الدليلين) الذي يعني «الاختلاف بينهما بحيث أن أحدهما يثبت والآخر ينفي»^(١).

وفي تعريفه أصولياً يقول الشيخ الأنصاري في (الرسائل) - ٧٥٠/٢ - «وهو - لغة - من العرض بمعنى الإظهار.

وغلب في الإصطلاح على تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما.

ولذا ذكروا: أنَّ التعارض: تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد».

وعرَفَهُ الآخوند في (الكافية)^(٢) - بقوله: «التعارض: هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد».

ونستخلص من التعريفين المذكورين:

١ - أنَّ التعارض - أصولياً - يعني التضاد والتناقض المنطقيين، وبما لهما من شروط منطقية.

٢ - أنَّ موضوعه الأدلة الفقهية بما لها من شمولية.

٣ - أنَّ محطة التعارض هو الدلالة، أو قل: بين مدلائل الأدلة.

وستنقصر - هنا - على البحث عن تعارض الخبرين لأنهم الأهم ولأنَّ ما سواه يُعرف من خلال البحوث التي له علاقة بموضوعاتها.

▣ (عوامل التعارض):

أنَّ الأحاديث المروية التي بين أيدينا يوجد في جملة منها تعارض واضح، يشكل المشكلة المشار إليها.

فما هي أسباب هذا؟

(٢) - ص ٤٣٧.

(١) الهادي إلى لغة العرب: مادة عرض.

تلخص هذه الأسباب استناداً من واقع الأحاديث، واستقراء لتاريخها ولملابساتها بما يلي:

- ١ - وجود النسخ في الأحاديث، وعدم التمييز بين الحديث الناسخ والآخر المنسوخ.
- ٢ - اختلاط أحاديث التشريع بالأخرى الإدارية (الولاية)، وعدم التمييز بين التشريعي منها والآخر الإداري.
- ٣ - الاختلاف في أسلوب السؤال.
- ٤ - الوضع (افتراء الأحاديث ودسها في كتب الحديث).
- ٥ - التصرف في الحديث بأحد التصرفات التالية:
 - أ - نقل الحديث بالمعنى.
 - ب - الإدراج في الحديث.
 - ج - تقطيع الحديث.
- ٦ - التقية.
- ٧ - حال السائل.
- ٨ - فقدان القرآن.
- ٩ - تفاوت مستويات فهم وثقافة ومناهج الفقهاء في تعاملهم مع الأدلة. وستحدث عن كل واحد من هذه العوامل في حدود ما يوضح تأثيره وأثره في حدوث هذه المشكلة.

(النسخ):

تستعمل هذه الكلمة في لغتنا العربية في معنيين، هما: (الإزالة) و (النقل). وقد نص على هذا الشريف الجرجاني في (التعريفات) بقوله: «النسخ - في اللغة - الإزالة والنقل».

قال الراغب الإصفهاني في (المفردات): «النسخ: إزالة شيء بشيء يستعقبه، نسخ الشمس الظل، والظل الشمس، والشيب الشباب».

و جاء في (المعجم الوسيط): «نسخ الشيء نسخاً: أزاله، يقال: نسخت الريح آثار الدار، ونسخت الشمس الظل، ونسخ الشيب الشباب».

ويقال: نسخ الله الآية: أزال حكمها، وفي التنزيل العزيز «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها».

ويقال: نسخ الحاكم الحكم أو القانون: أبطله.

ونسخ الكتاب: نقله وكتبه حرفاً بحرف».

و اختلف في هذين المعنين (الإزالة والنقل) من حيث الحقيقة والتجرّز: والذي يظهر من الرمخشري في (أساس البلاغة) أن القول هو الحقيقة، والإزالة مجاز، قال: «نسخت كتابي من كتاب فلان وانتسخته، واستنسخته، بمعنى».

ومن المجاز: نسخت الشمس الظل، والشيب الشباب».

وفي (معارج المحقق)^(١): «وقيل: هو حقيقة في النقل، ومجاز في غيره، وقيل: بل هو مشترك».

و شرعاً عرّفه الجرجاني بقوله: «هو أن يرد دليل شرعي متراخيًا عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه».

فهو تبديل بالنظر إلى علمنا، وبيان لمدة الحكم بالنظر إلى علم الله تعالى».

وقال المحقق في (المعارج)^(٢): «وفي الشرع: عبارة عن الإعلام بزوالي مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل شرعي متراخ عنه، على وجه لواه لكن الحكم الأول ثابت».

(١)- ص ١٦١.

(٢)- ص ١٦١.

ومن الناس من يجعل النسخ رفعاً، ومنهم من يجعله بياناً لانتهاء مدة الحكم الأولى».

ويلاحظ على ما أشار إليه المحقق من أنّ حقيقة النسخ في الواقع الخارجي ليس التردد بين الرفع والبيان، وإنما الرفع أحد نوعي النسخ، والبيان نوعه الآخر، ذلك أنّ النسخ يأتي على نوعين:

١ - رفع الحكم المشرع بمعنى إلغائه وإبطاله.

وهذا واقع في السنن العرفية والقوانين الوضعية «وادعى وقوعه في الأحكام الشرعية من قبل بعض الأصوليين»^(١).

٢ - وضع الحكم لمدة معينة، وعند إنتهاء مذته بوضع حكم آخر محله يستكشف منه إنتهاء مدة الحكم السابق.

وقد وقع النسخ من النوع الثاني في القرآن الكريم، ومن شواهده ما جاء في الاستقبال في الصلاة حيث نسخ التوجه إلى بيت المقدس باستقبال الكعبة المشرفة، قال تعالى: **«قد نرى نقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطرون وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون»**.

وفي الحديث الشريف المعتبر المروي عن أهل البيت عليهم السلام ما يصرح بوقوع النسخ في الحديث نظير وقوعه في القرآن، أمثل:

- معتبرة محمد بن سلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: ما بال أتواتم يروون (عن) فلان وفلان عن رسول الله عليه السلام لا يتهمون بالكذب فيجئ منكم خلافه؟
قال: إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن.

(١) تعارض الأدلة الشرعية .٢٩

- معتبرة منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما بالي أسألك عن المسألة فتجيبني فيها بالجواب ثم يجيئك غيري فتجيبه بجواب آخر؟!

فقال: إنما نجيب الناس على الزيادة والنقصان.

قال: قلت: فأخبرني عن أصحاب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صدقوا على محمد أم كذبوا؟

قال: بل صدقوا.

قال: قلت: فما بالهم اختلفوا؟

قال: أما تعلم أن الرجل كان يأتي رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيئه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب، فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً^(١).

ونستفيد من هاتين الروايتين:

١ - إن النسخ كما وقع في القرآن وقع في الحديث.

٢ - إن هذا كان على عهد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وهذا ما استفاده وأفاده علماؤنا، يقول الشيخ المامقاني في (مقاييس الهدایة)^(٢): «إن من الأحاديث ما ينسخ بعضها بعضاً، كالقرآن المجيد، لكن يختص ذلك بالأخبار النبوية إذ لا نسخ بعده صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما برهن عليه في محله».

٣ - إن الرواة لم يميزوا الحديث الناسخ من الحديث المنسوخ .. ولهذا كان النسخ من أسباب وقوع النعارض بين الأحاديث.

يقول أستاذنا الشهيد الصدر: «وهيئا يتضح: أن تغيير أحكام الشريعة عن طريق النسخ يكون أيضاً أحد العوامل المستوجبة للتعارض بين الأحاديث والنصوص.

(١) - تعارض الأدلة للهاشمي: تقريرات السيد السيستاني.

(٢) - ٢٧٥ / ١.

ولكن التعارض على أساس هذا العامل تنحصر دائرة في النصوص الصادرة عن النبي ﷺ ولا تعم النصوص الصادرة عن الأئمة عليهما السلام لما ثبت في محله من انتهاء عصر التشريع بانتهاء عصر النبي ﷺ، وأن الأحاديث الصادرة عن الأئمة المعصومين ليست إلا بياناً لما شرّعه النبي ﷺ من الأحكام وتفاصيلها^(١).

وفي (المقياس)^(٢) : «وقال فخر المحققين للهـ - فيما حكى عنه - (ورود السنة على معنيين:

أحدهما: على إبتداء الشريعة.

وثانيهما: الإخبار عن ثبوت حكمها فيما تقدم.

وأخبار أئمتنا عليهما السلام من القسم الثاني، فهي سليمة من النسخ وسائر وجوه التأويلات، لأنها في الحقيقة إخبار عن حكمه عليهما السلام».

قال: (وبهذا يندفع جميع ما يريد من معارضة عموم القرآن لأخبار أئمتنا عليهما السلام إذا وردت بتخصيصه، وإندفع أيضاً عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، كما هو المشهور، فإنها ليست واردة بعد حضور وقت العمل، بل مقارنة، فتكون مخصصة لاناسخة).

ولقد أجاد فيما أفاد، وأتى بما هو الحق المراد».

(عدم التفرقة بين الحديث التشريعي والحديث الإداري):

كان رسول الله ﷺ يقوم بوظيفتين:

- وظيفة تبليغ الأحكام إلى الناس، وذلك عن طريق القرآن الكريم والسنة الشريفة.

- ووظيفة رئاسة دولة المسلمين، يدير شؤونهم ويسوس أمورهم. مما صدر

. (٢) - ٢٧٨ / ١ - ٢٧٩ .

(١) - تعارض الأدلة الشرعية ص ٣٠ .

منه من حديث بصفته مبلغاً هي أحاديث تشريعية. وما صدر منه بصفته رئيس الدولة وحاكماً يتمتع بالولاية العامة هي أحاديث إدارية.

ويتميز الحكم التشريعي من الحكم الإداري في أنَّ الأول هو الحكم الشرعي الثابت الدائم (حلال محمد حلال إلى يوم القيمة، وحرامه حرام إلى يوم القيمة). بينما الثاني (الإداري) يأتي على أنحاء، وكلها مؤقتة ترتبط بأسبابها وظروفها، وهي أمثل:

١ - إيقاف العمل بحكم تشريعي مؤقاً لظرف طارئ يوجب ذلك، يستمر باستمرار الظرف الطارئ ويزول بزواله، ويعاد بعد ذلك إلى الحكم التشريعي.
والظرف الطارئ هو ما يقال له في لغتنا الفقهية (العنوان الثاني).

وهذا مثل تعطيل حد السرقة عام الرمادة بسبب المعاشرة، والمنع من زواج المتعة من قبل عمر بن الخطاب بصفته حاكماً، بسبب حادثة عمرو بن حرث.

٢ - إصدار أمر بفعل شيء أو تركه لغرض سياسي أو غيره، بعنوان ثانوي يستمر مع دوامه، ثم يزول بزواله، كما في قول رسول الله ﷺ: (حفوا الشوارب وأعفوا اللحى ولا تشبهوا باليهود) وفي رواية أخرى: (ولا تشبهوا بالمجوس) فإن الأمر هنا - إداري بسبب ما علل به من التشبه باليهود أو المجوس حيث كان التشبه بهؤلاء قد يدخل على المسلمين ما يضرهم في سلوكهم الخاص أو في سياسة الدولة العامة لأنَّ المسلمين قليلون آنذاك.

جاء في (نهج البلاغة): أنَ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «سئل عن قول رسول الله عليه السلام: (غيروا الشيب ولا تشبهوا باليهود)، فقال: إنما قال ذلك والدين قُلُّ، وإنما الآن وقد اتسع نطاقه، وضرب بجرانه، فامرء وما اختار»^(١).

(١)-في (المعجم الوسيط): ضرب الإسلام بجرائمها: ثبت واستقرَّ.

٣- فرض الضرائب من قبل الحاكم لحاجة قائمة تتطلب ذلك.

كالذى ألمع إليه الشيخ المتظري في كتاب (الخمس) من أن خمس فاضل المؤونة ضريبة فرضت من قبل الأئمة المتأخرین عليهم السلام بصفتهم حکاماً لحاجة الشيعة لذلك، قال في الكتاب المذكور: «ويمكن أن يقال -أيضاً- إن هذا القسم من الخمس وظيفة وميزانية حكومية جعلت من قبل الأئمة المتأخرین عليهم السلام حسب الإحتياج حيث كانت الزكوات ونحوها في اختيار خلفاء الجور، ولذلك ترى الأئمة عليهم السلام محللين له تارةً، ومطالبين أخرى، وللحوكمة الحقة هذا النحو من الإختيار».

وهذا الذي أشير إليه من عدم التفرقة بين الحديث التشريعي والحديث الإداري قد يقع في الإعتقداد بأن هناك تضارباً بين الحديثين اللذين وردما على موضوع واحد أولهما تشريعي والأخر إداري، واختلفا في الحكم عليه كأحاديث المتعة حيث التشريعية منها تحلّلها والإدارية تحرّمها.

وكأحاديث حد السرقة فالتشريعية توجّه والإدارية تسقطه. وعند علمنا بأن أحدهما المعين تشريعي والأخر إداري يرتفع التعارض الموهوم.
أن عدم التفرقة بين الحديث التشريعي والأخر الإداري جر إلى إيجاد تعارض لا أساس له.

والذي ينبغي أن يعمل لحل هذه المشكلة هو تدوين قوائم كاملة للأحاديث الإدارية المنبئة في كتب الحديث وموسوعاته من خلال إحصائيات وافية، لتكون تلکم القوائم المرجع في هذا المجال.

(الاختلاف في أسلوب السؤال):

ويرجع هذا إلى أن الأحكام التي كانت تصدر من الأئمة عليهم السلام كانت أجوبة عن أسئلة تقدّم إليهم، فكانوا يجيبون السائل على قدر سؤاله ثم يأتي السائل السابق

نفسه أو سائل آخر ويسأل بأسلوب آخر مما يؤثر في تغيير الإجابة، فيجيبونه على قدر سؤاله، فيختلف الجواب لاختلاف أسلوب السؤال.

وأوضح مثال لهذا: الأحاديث الواردة في نجاسة وطهارة الكتابي حيث اختلفت باختلاف السؤال مما أوهم التعارض بينها.

ولأن الموضوع في هذه المسألة واقع تاريخي علينا أن نرجع إلى التاريخ لمعرفة كيف كان يتعامل الناس المؤمنون في مساوراتهم لأهل الكتاب في عهود الأئمة.

أي إن علينا أن ندخل العنصر التاريخي في دراساتنا الفقهية كقرينة كافية عن الواقع.

وهذا هو أفضل حل للمشكلة التي تنشأ عن العامل المذكور.

ونصل إلى هذا بطريق قصير هو أن تدرس ألفاظ الحضارة وألفاظ المدينة الواردة في الحديث دراسة تاريخية تكشف عن واقع تعامل المؤمنين معها بحيث تكون نتائج الدراسة القرينة المساعدة للفقيه في فهم المراد من الحديث.

(الوضع):

الوضع: هو اختلاف الحديث ونسبة كذبًا إلى المعصوم.

وقد كانت بدايته على عهد رسول الله ﷺ، وكثيراً آنذاك كثرة شكلت منه مشكلة حدثت برسول الله ﷺ أن يقف منها موقف الصارم، فقد روى الكليني بإسناده عن الإمام أمير المؤمنين عـ أنه قال: «قد كذب على رسول الله ﷺ على عهده حتى قام خطيباً فقال: (يا أيها الناس قد كثرت عليكم الكذابة، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)، ثم كذب عليه من بعده».«

ولمعرفة عوامل الوضع وأثاره البعيدة في مختلف جوانب حياة المسلمين، وبخاصة الفكرية منها، وبما يرتبط بالعقيدة والتشريع بشكل أخص يرجع إلى كتابنا (أصول الحديث).

ومن أشهر الوضاعين في حديثنا:

- المغيرة بن سعيد:

روى الكشي في رجاله^(١) رقم ٣٩٩ فقال: «حدثني محمد بن قولويه قال: حدثني سعد بن عبد الله قال: حدثني أحمد بن محمد بن عيسى عن أبي يحيى زكرياء بن يحيى الواسطي».

(و) حدثنا محمد بن عيسى بن عبيد عن أخيه جعفر بن عيسى وأبي يحيى الواسطي: قال: قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: كان المغيرة بن سعيد يكذب على أبي جعفر عليه السلام فإذا قاده الله حر العديد.

(و) وفي^(٢) رقم ٤٠٤: «حدثني محمد بن قولويه والحسين بن الحسن بن بندر القمي، قالا: حدثنا سعد بن عبد الله، قال: حدثني محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن: أن بعض أصحابنا سأله - وأنما حاضر - فقال له: يا أبا محمد ما أشدك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على رد الأحاديث؟!، فقال: حدثني هشام بن الحكم: أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والستة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد - لعنه الله - دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتّقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وستة نبينا عليهم السلام، فإنما إذا حدثنا قلنا: قال الله عزوجل، وقال رسول الله عليه السلام».

- أبو الخطاب:

وهو محمد بن مقلوص الأصي الكوفي الأجدد المعروف بمحمد بن أبي زينب.

قال المامقاني في (تنقیح المقال)^(١): «كان من أصحاب الصادق عليه السلام، مستقيماً في أول أمره، وقال علي بن عقبة: كان أبو الخطاب قبل أن يفسد يحمل المسائل لأصحابنا ويجهن بجواباتها - كما في باب فضل التجارة من (الكافي) - ثم آدعى القبائح، وما يستوجب الطرد واللعنة، من دعوى النبوة وغيرها، وجمع معه بعض الأشقياء، فاطلع الناس على مقالاتهم، فقتلوه مع تابعيه.

والخطابية منسوبون إليه، عليه وعليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين.

وفي (إكمال الدين) في التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان - عجل الله فرجه -: أمّا أبو الخطاب محمد بن أبي زينب الأجدع فملعون، وأصحابه ملعونون، فلا تجالس أهل مقالتهم، فاتّي منهم برئ، وآبائي عليهما السلام منهم برئاء».

وفي (رجال الكشي)^(٢) رقم ٤٠١: «قال يونس: وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر عليه السلام ووجدت أصحاب أبي عبدالله عليهما السلام متوافرين، فسمعت منهم، وأخذت كتبهم، فعرضتها من بعد على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة ان تكون من أحاديث أبي عبدالله عليه السلام، وقال لي: إنّ أبا الخطاب كذب على أبي عبدالله عليه السلام، لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدّسون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبدالله عليه السلام، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنّا ان تحدّثنا بمwoffقة القرآن وموافقة السنة، إنّ عن الله وعن رسوله نحدث، ولا نقول: قال فلان وفلان، فيتناقض كلامنا، إنّ كلام آخرنا مثل كلام أولاً لنا، وكلام أولاً لنا مصادق لكلام آخرنا، فإذا أتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردّوه عليه، قولوا: أنت أعلم وما جئت به، فإنّ مع كلّ قول منّا حقيقة وعليه نوراً، فما لا حقيقة معه ولا نور عليه فذلك من قول الشيطان».

ومن موضوعات أبي الخطاب ما ذكره الكشي في (رجال) (١) رقم ٥١٠ ياسناده عن أبيأسامة: «قال: قال رجل لأبي عبد الله عليه السلام أؤخر المغرب حتى تستبين النجوم؟، قال: خطابية؟ إنَّ جبريل أنزلها على رسول الله عليه السلام حين سقط القرص».

وعلى هذا: فحيث لم يستبين أمر الوضع في بعض الأحاديث فتأتي في مدلولها معارضة لأحاديث أخرى معترضة.

فقد تأتي روایة معترضة تفيد أنَّ أول وقت صلاة المغرب هو عند سقوط قرص الشمس - كما هو الوارد - وتأتي أخرى تفيد أنَّ أول وقتها عند تشابك النجوم، فيتوهم التعارض بينهما، ولكن عندما يعلم أنَّ الوقت الآخر هو من موضوعات أبي الخطاب وأصحابه الغلاة المفروضة يرتفع الوهم ويزول التعارض.

وعلى هدي هذا نقول: إنَّ إفراز الأحاديث الموضوعة في قوائم تخصُّصها تحل مشكلة التعارض الموهوم المسيبة عن عدم التمييز بين الحديث المعترض والآخر الموضوع.

(النصرف بالحديث):

وتتمثل هذه الظاهرة بالأعمال التالية:

- ١ - نقل الحديث بمعناه لا بالفاظه.
- ٢ - الإدراجه في الحديث.
- ٣ - تقطيع الحديث.

ولتناولها بالبحث واحداً، واحداً:

- النقل بالمعنى:

قال المحقق الحلبي في (المعارج) - في الفصل الرابع المعقود لمباحث متعلقة

بالخبر،^(١) : «المسألة الرابعة: يجوز رواية الخبر بالمعنى، بشرط أن لا تكون العبارة الثانية قاصرة عن معنى الأصل، بل ناهضة بجميع فوائدها، لأن الصحابة كانت تروي مجالس النبي ﷺ بعد إنقضائها وتطاول المدد ويبعد في العادة بقاء الفاظه ﷺ بعينها على الأذهان، وأن الله سبحانه وتعالى قضى القصة الواحدة بالفاظ مختلفة، وحكي معناها عن الأمم، ومن المعلوم أن تلك القصة وقعت بغير اللغة العربية، وإن كانت باللغة العربية فإن الواقع منها يكون بعبارة واحدة، وذلك دليل على جواز نسبة المعنى إلى القائل، وإن اختلفت الألفاظ».

احتَجَّ المانع بقوله ﷺ: «رحم الله من سمع مقالتي فوعاها فأدّها كما سمعها». والجواب: أن نقول: إذا أدّها بمعانيها فقد امتنل، كما تقول: حكى فلان رسالة فلان، إذا أدّها بالمعنى ولو خالفه باللفظ».

وجاء في (الفصول): «يجوز للراوي نقل الحديث بالمعنى ولا يسقط عن الحجية، ولا نعرف في ذلك خلافاً بين أصحابنا. وعليه أكثر مخالفينا»^(٢).

ويدلّ على ذلك روایات منها:

- عن محمد بن مسلم: قال: قلت لأبي عبدالله ظاهر: «أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص .. قال: إن كنت تريدين معانيه فلا بأس».

- عن داود بن فرقن: قال: «قلت لأبي عبدالله ظاهر: إنّي أسمع الكلام منك وأريد أن أرويه كما سمعته منك فلا يجيئ .. قال: فتأمل ذلك، قلت: لا، قال: تريدين المعاني؟، قلت: نعم، قال: لا بأس».

- وثالثة مرفوعة: «قلت لأبي عبدالله ظاهر: أسمع الحديث منك، فلعلّي لا أرويه كما سمعت، فقال: إذا أردت المعنى فلا بأس، إنما هو منزلة تعال وهلم، واقعد واجلس»^(٣).

(١) - ص ١٥٣.

(٢) إختلاف الحديث، للسيستاني.

(٣) انظر: تقريرات السيد السيستاني في (اختلاف الحديث).

وفي محاضرات أستاذنا الشهيد الصدر عن (تعارض الأدلة الشرعية) (١) - : «ومتا يشهد على وجود هذا العامل في الروايات ما نحده في أحاديث بعض الرواية بالخصوص من أصحاب الأئمة عليهم السلام، من غلبة وقوع التشويش فيها، حتى اشتهرت روايات عمار السباطي مثلاً بين الفقهاء بهذا المعنى، لكثرة ما لوحظ فيها من الإرباك والإجمال في الدلالة أو الاضطراب والتهافت في المتن في أكثر الأحيان، وقد صار العلماء يعتذرون في مقام الدفاع عن صحة ما يصحّ عن طريقه وعدم قدح إضطراب متنه في اعتباره بأنه من عمار السباطي الذي لم يكن يجيد النقل والتصرّف في النصوص لقصور ثقافته اللغوية».

ومن أمثلة النقل بالمعنى ما ألمح إليه السيد السيستاني في (اختلاف الحديث) بقوله: « فمن هذا الباب رواية في العصير العنبي، وهي رواية عبدالله بن سنان، والمنقوله بصورتين».

ويعني بها ما جاء في (الوسائل) في باب (تحريم العصير العنبي والتسمري وغيرهما إذا غلى ولم يذهب ثلثاه وإباحته بعد ذهابهما):

«محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن محبوب عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه».

- وفي باب: (حكم ماء الزبيب وغيره وكيفية طبخه):

«محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن عبدالله بن المغيرة عن عبدالله بن سنان: قال: ذكر أبو عبدالله عليه السلام: أن العصير إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال».

فالرواية - كما تراها - واحدة، نقلت عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، ومؤداها أيضاً واحد، وإنما الاختلاف في ألفاظها، لأن كل من الروايين اللذين

روياها مباشرةً عن عبدالله بن سنان - وهم (الحسن بن محبوب) في الأولى، و(عبد الله بن المغيرة) في الثانية، نقلها بمعناها.

ولو نقلها كلّ منها بالفاظها لكانـت واحدة في متنها من غير ريب في ذلك. والخلاصة: «إنّ تصرّف الرواة في الفاظ النّص ونقلهم له غير مكترثين بالفاظه وغير محافظين على حرفيته في أغلب الأحيان هو العامل الآخر في نشوء التعارض بين النصوص، إذ من الطبيعي أن يقع حيئـذا في دلالة النـص أو مدلولـه شيء من التغيير والتبديل، بأن تغيرـر مرتبـة دلـلة النـص ودرجـة صراحتـها، أو يتغيرـر مدلـولـه نتيجة غفلـة الراوي أو جهـله في مقـام التـصرـف، فـينشـأ على أساس ذلك التـعارض أو تستـحكم المـعارضـة بـسبب التـغيـرـ الحـاصل بـحيـث لـواهـ لـكانـ من المـسـكنـ الجـمـعـ بينـ النـصـوصـ وـحلـ المـعارضـةـ بـأـحـدـ أـنـحـاءـ الجـمـعـ العـرـفـيـ».

وقد كان من الطبيعي على هذا الأساس أن تتأثر درجة التغيير والتصرّف في النّص بـمدى قدرـةـ الـراـويـ عـلـى ضـبـطـ تـامـ المـعـنىـ وـنـقـلـهـ منـ دونـ تـصـرـفـ فـيـ إـلـاـ بما لا يـخـلـ، فـكـلـماـ كـانـ الـراـويـ أـعـلـمـ بـدقـائـقـ الـلـغـةـ وـأـعـرـفـ بـظـرـوفـ صـدـورـ النـصـ وـبـيـتـهـ كـانـ اـحـتمـالـ التـغـيـرـ فـيـمـاـ يـنـقـلـهـ إـلـيـنـاـ أـضـعـفـ درـجـةـ وـأـقـلـ خـطـورـةـ»^(١).

ونظـراـ لـكـثـرةـ ماـ نـقـلـ مـنـ الأـحـادـيـثـ بـالـمـعـنىـ، وـلـعدـمـ العـثـورـ عـلـىـ الأـصـلـ الـذـيـ صـدـرـ عـنـ الـمـعـصـومـ بـالـفـاظـهـ لـيـمـيـزـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ الـمـنـقـولـ بـالـمـعـنىـ لـيـسـ مـنـ السـهـولةـ الفـرـزـ بـيـنـ مـاـ نـقـلـ بـالـلـفـظـ وـمـاـ نـقـلـ بـالـمـعـنىـ، بـيـقـىـ هـذـاـ الـعـاـمـلـ سـبـبـاـ أـقـوىـ فـيـ حدـوثـ مـسـكـلـهـ التـعـارـضـ.

(الإدراج في الحديث):

الإدراج مصدر الفعل المزید (أدرج)، يقال: أدرج الشيء في الشيء إذا أدخله في شنایاه^(٢).

(٢) المعجم الوسيط: مائة: درج.

(١) تعارض الأدلة الشرعية ٣٢ - ٣٣.

ويقال للحديث المعلل بالإدراج (مدرج) بصيغة اسم المفعول.
وعرّفه الشهيد الثاني في (الدرایة) فقال: «المدرج: وهو ما أدرج فيه كلام بعض الرواية فيظن أنّه منه، أو يكون عنده متنان يساندین فيدرجهما في أحدهما، أو يسمع حديثاً واحداً من جماعة مختلفين في سنته أو متنه فيدرج روایتهم»^(١).

والمقصود - هنا - الإدراج المرتبط بمتن الحديث الذي يعرّفه الشيخ العامقاني في (المقباس)^(٢) - بـ«ما أدرج فيه كلام بعض الرواية فيظن أنّه من الأصل.

وهو على أقسام:

١ - لأنّه تارةً يذكر الراوي عقيب الخبر كلاماً لنفسه، أو لغيره. فيرويه من بعده متصلةً بالحديث من غير فصل، فيتوهم أنّه من تتمة الحديث.

٢ - وأخرى يقول الراوي كلاماً يريد أن يستدلّ عليه بالحديث فإذاً به بلا فصل، فيتوهم أنّ الكلّ حديث.

٣ - وثالثة يذكر كلمة في تفسير كلمة أخرى في وسط الخبر، أو يستربط حكاً من الحديث قبل أن يتمّ فيدرجها في وسطه، فيتوهم أنّ التفسير أو ذلك (الحكم) من المعصوم عليه السلام.

وبسبب هذا هو أن مخطوطات الحديث، ومثلها مطبوعاته الحجرية، لم تستخدم فيها علامات الترقيم من التقويس والتنقيط والفاصل، فيصعب التمييز بين متن الحديث والكلام المدرج.

وهنا ليس أمام الباحث طريق إلى معرفة الإدراج إلا بالرجوع إلى كتب الحديث الأخرى، ومظاوا ذكر الحديث أو نظائره، أو يكون الباحث فطناً، متأنياً ودقيقاً في نظرته إلى ذلك، يقول الشيخ البهائي: « وإنما يتقطّن له (يعني الإدراج) الحذّاق.

(١) نصوص الدراسة في الحوزة العلمية ١٥٩.

(٢) ٢٢٠ / ١ -

وكثيراً ما يقع عن غير عمد، كأن يلحق الرواية بالحديث تفسيراً أو نحوه لقصد التوضيح، ويتوهم من يقرأ [هـ آنـهـ] منه.

وقد وقع لنا في كتاب التهذيب مواضع حكمنا فيها بالإدراج، ومواضع يغلب فيها على الظن، ومواضع يشك فيها.

وبسبب ذلك عدم فصل النسخ الحديث عن غيره بدائرة ونحوها».

وكتاب التهذيب لشيخ الطائفة الطوسي من أكثر الكتب التي لقيت العناية الفائقة بمقابلة نسخه وتنقية نصه وضبط لفظه، كما أبان عن هذا وبوضوح وتوكيد شيخنا الطهراني في كتاب (الذرية)^(١) ط دار الأضواء ..

ومن أمثلة الإدراج ما وقع من السيد العاملی في (مدارك الأحكام)^(٢) - عند تعليقه على عبارة (الشراح) القائلة: «يقضى الحجّ من أقرب الأماكن». وقيل: يستأجر من بلد الميت.

وقيل: إن أتسع المال فمن بلده، وإلا فمن حيث يمكن.

والأول أشبه» .. بقوله - أعني صاحب المدارك - «وعن زكريا بن آدم قال: سألت أبي الحسن عليه السلام عن رجل مات وأوصى بحجّة، أجزيه أن يحجّ عنه من غير البلد الذي مات فيه؟ فقال: ما كان دون الميقات فلا بأس)، ولا ينافي ذلك ما رواه الشيخ في الصحيح عن الحلبـي عن أبي عبدالله عليهما السلام آنـهـ قال: (وان أوصى أن يحجّ عنه حجّة الإسلام ولم يبلغ مالـهـ ذلك ليحجّ عنه من بعض المواقـتـ) ...».

هذا ما ذكره صاحب المدارك، والملاحظ عليه: أن عبارة «وان أوصى .. الخ» ليست حدثياً، وإنما هي عبارة الشيخ الطوسي في (التهذيب) ذكرها بعد إشارته إلى رواية الحلبـي، وتقدمـةـ لرواية موسـىـ بنـ القاسمـ التي ذكرـهاـ بعدـ العـبـارـةـ

المذكورة، وإليك نصّ ما جاء في (التهذيب)^(١) ط بيروت لسنة ١٤٠١هـ تصويراً لطبعة النجف الأشرف :-

(١٤٠٩) ٥٥ - موسى بن القاسم عن صفوان عن معاوية بن عمّار: قال: سألت أبا عبدالله ظلله عن رجل مات فأوصى أن يحجّ عنه؟ قال: إن كان صرورة فمن جميع المال، وإن كان تطوعاً فمن ثلثه.

(١٤١٠) ٥٦ - وعنه عن ابن أبي عمر عن حمّاد عن الحلبـي عن أبي عبد الله ظلله، مثل ذلك.

وزاد فيه «فإن أوصى أن يحجّ عنه رجل فليحجّ ذلك الرجل». فإن أوصى أن يحجّ عنه حجّة الإسلام ولم يبلغ ماله ذلك فليحجّ عنه من بعض المواقـت .. روى ذلك:

(١٤١١) ٥٧ - موسى بن القاسم عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب قال: سألت أبا عبدالله ظلله عن رجل أوصى أن يحجّ عنه حجّة الإسلام فلم يبلغ جميع ما ترك إلا خمسين درهماً؟ قال: يحجّ عنه من بعض المواقـت التي وقتها رسول الله ظلله من قرب».

ومن غير ريب أن هذا وقع من صاحب المدارك عن غفلة منه.

وقد نقل نصّ عبارته - على ما فيها - غير واحد ممن جاء بعده من الفقهاء^(٢). ومن غير شك أن نقلهم عبارته مع ما فيها من إدراج لم يتبعوا إليه كان عن ثقة منهم به، وهو من حيث الاعتماد عليه موضوع الثقة وفوق الشبهات، ولكن الوثاقة - من ناحية منهجية - لا تعفي العالم أو الباحث من التوثيق من صحة وسلامة نقولات الآخرين، ولزوم توثيقها.

وعليه: فالحلّ لمشكلة الإدراج يتم بالتوثيق والتوثيق.

(تفطيع الحديث):

مصطلاح (التفطيع) - في لغة الأصوليين - مأخوذ بمعناه اللغوي العام، وهو فصل بعض الشيء وإبانته عن بعضه الآخر.

فتقطيع الحديث: تجزئته إلى مقاطع.

وتحتفل أسباب ذلك، وأهمها الإختصار، وهو أن يقطع الباحث من الحديث ما يحتاج إليه كشاهد أو دليل على موضع حاجته.

ويكثر هذا في الأحاديث الطوال نحو حديث المناهي المروي عن النبي ﷺ.

وهذا التقطيع قد يسبب فوات معرفة الحكم الشرعي كاملاً، مما قد يتورّم معه التعارض أحياناً.

ومن أمثلته ما أشار إليه السيد السيستاني في (اختلاف الحديث) من التقطيع في الحديث التالي:

- الاستبصار^(١) ط دار التعارف ١٤١٢هـ: باب جواز غسل الرجل امرأته والمرأة زوجها:

٥ - الحسين بن سعيد عن علي بن النعمان عن أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يموت في السفر في أرض ليس معه إلا النساء؟ قال: يدفن ولا يغسل».

والمرأة تكون مع الرجل بتلك المنزلة، تدفن ولا تغسل إلا أن يكون زوجها معها، فإن كان زوجها معها غسلها من فوق الدرع، ويُسكب الماء عليها سكباً، ولا ينظر إلى عورتها.

وتغسله امرأته إن مات.

والمرأة إن ماتت ليست بمنزلة الرجل، المرأة أسوأ منظراً إذا ماتت».

- الإستبصار^(١): باب الرجل يموت وليس معه رجل ولا امرأة ولا واحدة من ذوات أرحامه والمرأة كذلك تموت وليس معها امرأة ولا زوج ولا أحد من ذوي أرحامها ومعها رجال غرباء:

٥ - الحسين بن سعيد عن علي بن النعمان عن أبي الصباح الكنانى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال في الرجل يموت في السفر في أرض ليس معه إلّا النساء؟ قال: يدفن ولا يغسل.

والمرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل».

وبالمقارنة بين الموضعين نرى المقطوع والممحظى، كما يقول السيد السيستاني «يوجب تغيير الحكم، وإنما لم ينقله في الإستبصار لخروجه عن مورد حاجته».

وهذا قد يوهم التعارض عند لم يتتبه إلى التقطيع الحاصل.
(الحقيقة):

الحقيقة - لغة - الخشية والخوف.

وهي من ضروريات الحياة كاجراء وقائي يلتزمه الإنسان أئمّاء وقوع خطر معتد به لا يستطيع دفعه.

ولم تكن ممارسة أصحابنا الإمامية وأئمتنا المعصومين عليهما للحقيقة إلا كما يمارسها جميع الناس عندما تدعوا الضرورة لها ..

والذي يفهم من الأحاديث الواردة عن الأنّمة عليهما في موضوع التقىة أنّهم كانوا يتّقدون ويوصون أتباعهم بها في الظروف التالية:

- ١ - خوف الإنسان على نفسه أو ماله أو عرضه.
- ٢ - الخوف على المذهب.

- ٣ - الخوف على الطائفة.
- ٤ - الخوف على وحدة المسلمين.
- ٥ - الخوف على قدسيّة مقام الإمام والإمامية.
شريطة أن يكون منشأ هذا الخوف هو:
- ١ - بطش السلطان وفتكته.
 - ٢ - ثورة الرأي العام التابع للسلطان وهيجانه.
 - فقد كان الأئمة - على ضوء هذا - يفتون - عند التقىة - .
 - وفق مذهب السلطان إذا كانت الخشية منه.
 - أو وفق مذهب الرأي العام إذا كان الخوف منه.
 - أو لأجل المحافظة على وحدة المسلمين إذا كان عدم التقىة يعرضها للتصدع الذي يشكل خطراً يضر بكيان المسلمين كامة، أو بعدهم كدين، أو دولتهم كمؤسسة إسلامية.
 - أو للمحافظة على قدسيّة مقام الإمامة من أن يكون موضوع طعن أو تشكيك.
 - وقد نقل شيئاً غير قليل من الأحاديث التي تعرب عن هذا أستاذنا الشهيد الصدر في محاضراته عن (تعارض الأدلة الشرعية)^(١) ، واليكها:

ـ عن أبي بصير: قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الفنوت؟.

فقال: فيما يجهر فيه بالقراءة.

قال: فقلت له: إني سألت أباك عن ذلك فقال: في الخامس كلها.

فقال: رحم الله أبي، إن أصحاب أبي أتوه فسألوه فأخبرهم بالحق، ثم أتسوني شكاً فأفتيتهم بالتقىة».

ـ عن أبي عمرو الكناني: قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: يا أبا عمرو أرأيت لو حدثتك بحديث، أو أفتتكم بفتيا، ثم جئني بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرتك بخلاف ذلك،

بأيّهما كنت تأخذ؟

قلت: بأحدثهما وأدع الآخر.

قال: قد أصبت يا أبا عمرو، أبي الله إلّا أن يعبد سرّاً، أما والله لئن فعلتم ذلك إلّه لخير لي ولكم، وأبى الله عزوجلّ لنا ولكم في دينه إلّا التقىة».

- عن أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: قال لي: ياز ياد ما تقول لو أفتينا رجلاً ممّن يتولانا بشيء من التقىة؟

قال: قلت له: أنت أعلم جعلت فداك.

قال: إن أخذ به فهو خير له وأعظم أجرًا».

وفي رواية أخرى: «إن أخذ به أجر، وإن تركه والله أثم».

- عن أحمد بن محمد بن نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «قال أبو جعفر عليه السلام في القنوت: إن شئت فاقنوت، وان شئت فلا تقنوت.

قال أبو الحسن: وإذا كانت التقىة فلا تقنوت، وأنا أتقنّد هذا».

- عن عبدالله بن زرار قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام: إقرأ مني على والدك السلام، وقل: إنّما أعييك دفاعاً مني عنك، فإنّ الناس والعدو يسارعون إلى كلّ من قربنا وحمدنا مكانه يدخل الأذى فيمن نحبه ونقربه ...

(إلى أن قال): وعليك بالصلاحة الستة والأربعين، وعليك بالحجّ أن تهلّ بالإفراد، وتتنوّي الفسخ إذا قدمت مكة فطفت وسعيت فسخت ما أهملت به، وقلبت الحجّ عمرة ...

(إلى أن قال): هذا الذي أمرناك به حجّ التمتع، فالزم ذلك ولا يضيق صدرك، والذي أتاك به أبو بصير من صلاة إحدى وخمسين، والإهلال بالتمتع بالعمره إلى الحجّ، وما أمرنا به أن يهلهل بالتمتع فلذلك عندنا معانٍ وتصاريف لذلك ما تسعنا وتسعكم، ولا يخالف شيء من ذلك الحقّ ولا يضاده، والحمد لله رب العالمين».

- عن معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: بلغني أنك تقدّم في الجامع فتفتّي الناس؟، قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، وإني

أقعد في المسجد فيجئ الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيئ الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء منكم، ويجيئ الرجل لا أعرفه ولا أدرى من هو فأقول: جاء عن فلان كذا، وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك، فقال عليهما الصلاة والسلام: أصنع كذا، فإني كذا أصنع».«

وطريقة التخلص من قضية التعارض التي تنشأ بسببها هو عمل استقراء لأحاديث الأحكام وفرز ما ورد منها تقية، ليكون هذا المفرز المرجع المساعد في معالجة التعارض.

(حال السائل):

كما في أحكام الحج فأن تدارك الخطأ فيها يعتمد على حال المكلَّف من حيث علمه بالحكم الشرعي وجهله به ونسيانه له.

فقد يسأل مكلَّف الإمام بعرض حاله له ، ثم ينقل جوابه للآخرين من دون أن يذكر حاله لهم الذي هو قرينة معينة للمراد من الجواب، فيحصل التنافي بينه وبين جواب سائل آخر يختلف حاله عن حال السائل الأول.

وقد عنون أستاذنا الشهيد الصدر المسألة هذه بـ(اللحوظة ظروف الراوي)، وقال فيها: «وقد ينشأ التعارض بين الحديثين نتيجة أن الإمام حينما قال أحدهما كان يلاحظ حالة في السائل يتغير على أساسها الحكم الشرعي ويتأثر بها، فإنَّ الأحكام الشرعية قد تتغير باختلاف حالات العلم والجهل والنسيان والغدر ونحو ذلك، فيكون الإمام في أحد الموردين قد أفتى سائله بما يكون وظيفته الشرعية المقررة له وهو بتلك الحالة لا مطلقاً، ولكن السائل قد نقل ذلك الحكم كقضية مطلقة دون أن يلتفت إلى احتمال دخالة الحالة التي كان عليها في الحكم، فيحصل من أجل ذلك التعارض بينه وبين ما صدر عن المعمصون في مورد آخر كانت تختلف فيه ظروف الراوي للحديث عن ظروف الراوي الأول».«

وقد ورد التنبية على ذلك من قبل الأنمة أنفسهم أيضاً في بعض الروايات، حين عرض عليهم بعض موارد التعارض من كلماتهم، فقد روى صفوان عن أبي

أيوب قال: «حدّثني سلمة بن محرز أَنَّه كَانَ يَتَمَتَّعُ حَتَّى إِذَا كَانَ يَوْمُ النَّحْرِ طَافَ بِالْبَيْتِ وَالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَيْهِ مِنْهُ وَلَمْ يَطِفْ طَوَافَ النِّسَاءِ فَوَقَعَ عَلَى أَهْلِهِ، فَذَكَرَهُ لِأَصْحَابِهِ فَقَالُوا: فَلَانَ قَدْ فَعَلَ مِثْلَ ذَلِكَ فَسَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ طَائِلَةً فَأَمْرَهُ أَنْ يَنْحُرَ بَدْنَهُ.

قال سلمة: فذهبت إلى أبي عبد الله طائلاً فسألته، فقال: ليس عليك شيء، فرجعت إلى أصحابي فأخبرتهم بما قال لي.

قال: فقالوا: اتقاك وأعطيك من عين كدرة، فرجعت إلى أبي عبد الله طائلاً، فقلت: إنّي لقيت أصحابي فقالوا: اتقاك، وقد فعل فلان مثل ما فعلت فأمره أن يذبح بدنـه، فقال طائلاً: صدقوا، ما اتفيتـكـ، ولكن فلان فعلـهـ متعمـداًـ وهو يعلمـ، وأنتـ فعلـهـ وأنتـ لا تعلمـ، فهلـ كانـ بلـغـكـ ذـلـكـ؟ـ قالـ:ـ قـلـتـ:ـ لـاـ،ـ وـالـهـ مـاـ كـانـ بـلـغـيـ،ـ فـقـالـ:ـ لـيـسـ عـلـيـكـ شـيـءـ»ـ^(١).

(فقدان القرائن):

القرائن جمع، مفردة قرينة على زنة فعلية بمعنى فاعلة، مأخوذة من المقارنة بمعنى المصاحبة والملازمة.

وفي (الهادى): «القرينة - في اللغة - هي الدلالة على المقصود، تفهم من سياق الكلام وعلاقته، من غير ذكر الكلمة أو الكلمات صراحة».

وهي - في المصطلح العلمي كما يعرّفها الجرجاني - «أمر يشير إلى المطلوب».

ويراد بها - هنا - ما يصاحب الحديث من مقال أو حال، له مدخلية في بيان المطلوب منه.

ويرجع اهتمام العلماء بالقرينة لما لها من دخالة في فهم المراد من النص، ولسعة شيوعها في عالم الحديث الشريف.

وتقسم القرينة إلى:

(١) تعارض الأدلة الشرعية ٢٨-٢٩.

١- مقالية:

ويراد بها الكلام الذي يكتنف الشيء ويتدخل في بيان المقصود منه.

١- حلية:

ويراد بها ما يحتف بالشيء من أفعال أو أحوال مما له علاقة بايضاح المراد منه.

وتقسم أيضاً إلى:

أ- خاصة:

وهي التي تختص بشيء، ولا تعم سواه.

ب- عامة:

وهي التي تكون مفهوماً من قبل عامة الناس، ومرتكزة في أذهانهم.

وربما سميت لهذا بالقرينة الإرتكازية.

ومن الأصول التي ذكرها العلماء للقرينة ما يلي:

١- أصلة تقديم القريئة على ذي القريئة.

ويعني بذلك، ما إذا كان صاحب القريئة يفيد معنى، والقريئة تصرّفه لآخر، يؤخذ بما تفيده القريئة.

٢- أصلة عدم القريئة:

ويرجع إلى هذا الأصل عند الشك بوجود القريئة وعدمها.

فـ«من جملة ما يكون سبباً في نشوء التعارض بين النصوص أيضاً ضياع كثير من القرائن المكتنف بها النص أو السياق الذي ورد فيه نتيجةً للتقطيع أو الغفلة في مقام النقل والرواية، حتى كان يرد أحياناً التبيه على ذلك من قبل الإمام نفسه، كما في الحديث الوارد في المسألة الفقهية المعروفة (ولادة الأب على التصرف في مال الصغير) حيث كان يستدلّ أصحابه على ولاته بما كان يروى عن النبي ﷺ: (أنت ومالك لأبيك)، فقد جاء في رواية الحسين بن أبي العلاء أنه قال: «قلت لأبي عبد الله ظاهر: ما يحل للرجل من مال ولده؟

قال: قوته بغير سرف إذا اضطر إليه.

قال: فقلت له: قول رسول الله ﷺ للرجل الذي أتاه فقدم أباه، فقال له: (أنت ومالك لأبيك)؟

فقال: إنما جاء بأبيه إلى النبي ﷺ فقال: يارسول الله هذا أبي وقد ظلمني ميراثي عن أبي، فأخبره الأب أنه قد أنفقه عليه، وعلى نفسه، وقال: أنت ومالك لأبيك، ولم يكن عند الرجل شيء، أو كان رسول الله ﷺ يحبس الأب للإبن؟!».

فقد حاول الإمام طه بن نباتة أن يتبئه في هذه الرواية على أن الحديث المنقول عن النبي ﷺ قد جرد من سياقه، وما كان يحتف به من القرائن التي يتغير على أساسها المدلول، فإن قوله ﷺ: «(أنت ومالك لأبيك) لو كان صادراً مجرداً عن ذلك السياق أمكن أن يكون دليلاً على حكم شرعي، هو ولادة الأب على أموال ابنه، بل نفسه أيضاً، ولكنه حينما ينظر إليه في ذلك السياق لا يعود أن يكون مجرد تعبير أبيي أخلاقي»^(١).

ويحصل التعارض في مقامنا هذا من إفتقاد الباحث للقرينة التي تفصح عن المطلوب من الحديث كما رأينا في التطبيق على حديث ولادة الأب.

ويشير السيد الأعرجي في كتابه (الوسائل) إلى الجانب التاريخي لهذه العوامل بقوله: «فقد حدث بطول الغيبة وشدة المحنّة وعموم البلية، ما لولا الله وبركة آل الله لردها جاهلية».

فسدت اللغات وتغيرت الإصطلاحات وذهبت قرائن الأحوال وكثرت الأكاذيب وعظمت التقى واشتد التعارض بين الأدلة حتى لا تكاد تتعثر على حكم يسلم منه، مع ما اشتملت عليه من دواعي الاختلاف وليس هنا أحد يرجع إليه بسؤال.

(١) تعارض الأدلة الشرعية ٢١

وكفاك مائزاً بين الفريقين قرائن الأحوال وما يشاهد في المشافهة من الإنبساط والإنتباخ.

وهذا بخلاف من لم يصب إلا أخباراً مختلفة وأحاديث متعارضة يحتاج فيها إلى العرض على الكتاب والسنة المعلومة ... فإنه لابدّ له من الإعداد والإستعداد والتدريب في ذلك كي لا يزل فإنه إنما يتناول من بين مشتبك القنا»^(١).

وكلام السيد الأعرجي هذا يحذونا إلى أن نذكر عاملاً آخر، هو:

(مستوى فهم وثقافة الفقيه ومدى سلامته منهجه عند التعامل مع النص): ويعتمد هذا اعتماداً كبيراً على التالي:

١ - فهم اللغة العربية: تاريخها وعلومها وأدابها وبخاصة النحو والدلالة والمعجم.

٢ - دراسة النص في إطار ظروفه التي ولد فيها.

٣ - دراسة النص مرتبطاً بالواقع التطبيقي له كمادة تحمل حكماً شرعياً. وأعني بهذا النظرة إلى الفقه الإسلامي كنظام حياة وظف لتنظيم علاقات الإنسان بالله وبالمجتمع والدولة.

٤ - الذوق الأدبي والفنى لإدراك النكت العلمية والدقائق الفنية في النص.

٥ - التعامل مع النص كمفردة من مفردات الكلام الاجتماعي لا وحدة خاضعة للتحليل الكلامي أو الفلسفى.

إن اختلاف المستوى بين الفقهاء من حيث الفهم وثقافة عامل آخر ومهم من عوامل حصول التعارض.

(١) المعالم الجديدة ط٣ ص ٥٣-٥٤

(موارد التعارض):

عين الأصوليون مورد التعارض - وهو ما يقع فيه التعارض - من حيث مستوى الدلالة، في الدليلين الظنيين.

يقول القمي في (القوانين): «تعارض الدليلين: عبارة عن تنافي مدلوليهما. وهو لا يكون في قطعيتين لاستحالة إجتماع النقيضين. وكذلك لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع، فالتعارض إنما يكون في دليلين ظنيين».

(تقسيم التعارض):

وقدّموا التعارض من حيث مستوى التوازن بين الدليلين إلى: التعادل والتفاضل.

● التعادل: إذا كان الدليلان متساوين في أوصاف الترجيح بحيث لا يوجد ما يرجح أحدهما على الآخر.

● التفاضل: إذا كان في أحد الدليلين مزية ترجحه وتفضله على الآخر.

(الأقوال في المسألة):

والذي ذكروه: قولان بالإطلاق وثالث بالتفصيل وكالتالي:

١ - القول بلزموم إسقاطهما من الإعتبار من حيث السند مطلقاً، أي متعادلين كانوا أو متفاضلين.

وذلك لأنَّ كلَّ واحد منهما يكذب الآخر ويسقط إعتبراه فيتساقطان.

ويتحدد الموقف - هنا - بالرجوع إلى الأصول الجارية في موردها من البراءة أو الاحتياط أو غيرهما.

٢ - القول بلزم الأخذ بهما معاً، مطلقاً، متعادلين كانوا أو متفاضلين. وذلك

بمحاولة الجمع بينهما لقاعدة (الجمع أولى من الطرح).

٣- التفصيل بين:

- المتعادلين فيجب التخيير بينهما.

- والمتفضلين فيجب الترجيح فيما.

وهو الرأي المشهور.

قال الميرزا المشكيني في (تحرير المعالم)^(١): «وفضل المشهور في المسألة فأوجبو الترجح في المتفضلين، والتخيير في المتعادلين، بمعنى أنه ينظر فإن كان لأحدهما مزية فيؤخذ ذو المزية سندًا ودلالةً ويعمل به ويطرح الآخر .. وإن كانوا متساوين في يؤخذ أحدهما مخيراً سندًا ودلالةً ويطرح الآخر كذلك. وهو الأقوى».

(أدلة الأقوال):

استند القائلون بالقول (الإسقاط) إلى أخبار رويت في المقام عرفت بأخبار التوقف والإرجاء.

ومعنى التوقف: عدم العمل بأي من مفاد الحديثين لا على نحو التخيير، ولا على نحو الترجيح.

ومعنى الإرجاء: تأجيل البَيْت بأمريهما إلى حين الالقاء بالإمام والسؤال منه.

وأهم ما استدل به لذلك:

- ما نقله ابن إدريس في (النواذر أو مستطرفات السرائر) ^(٢) - عن كتاب (مسائل الرجال ومكتاباتهم إلى مولانا أبي الحسن طباطبائي: من مسائل محمد بن علي بن عيسى: «حدثنا محمد بن أحمد بن زياد وموسى بن محمد عن محمد بن

(٢)-ص ٦٩.

(١)-ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

علي بن عيسى: قال: كتبت إلى الشيخ موسى الكاظم - أعزه الله وأبيه - أسأله ...
وسائله عليه السلام عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك - صلوات الله عليهم - قد
اختلف علينا فيه، كيف:

- العمل به على اختلافه؟

- أو الرد عليك فيما اختلف فيه؟

فكتب عليه السلام: ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه فردوه إلينا».

وهذه الرواية - كما تراها - ظاهرة في الأرجاء إلى حين التشرف بلقيا الإمام.
ولازم الارجاء التوقف عن العمل.

إلا أنه يلاحظ على الإستدلال بالرواية من زاوية السندي وزاوية الدلالة. فمن
حيث السندي: يأخذ عليه جهالة حال محمد بن علي بن عيسى صاحب المسائل.
ومن حيث الدلالة: يلاحظ أنه قد ورد فيها عبارة (أو الرد عليك فيما اختلف
فيه) وهي ظاهرة في الرد إلى الإمام الحاضر الذي يمكن التشرف بلقياه وسؤاله
بقرينة ضمير الخطاب، ومعنى هذا أن التأجيل فيها لمدة يمكن حل التعارض فيها
والعمل المطلوب فلا يشمل ما نحن في معرض بحثه وهو التعارض الحاصل في
زمن الغيبة حيث لا يمكننا التشرف بلقيا الإمام والسؤال منه.

فالرواية ليس فيها عموم ولا إطلاق يشمل أزمنة ما بعد الغيبة الكبرى، فحملها
على إرادة مطلق الإمام خلاف الظاهر، ولا دليل عليه.

- ما جاء في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق عليه السلام الواردة في بيان
الترجح بصفات الراوي من قوله عليه السلام: «إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك فإنّ
الوقف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات».

وهي صريحة بالأمر بالإرجاء، ولازمه التوقف.

إلا أن الإستدلال بها على المطلوب غير تمام أيضاً، وذلك لأن العبارة المذكورة

التي استدلّ بها جاءت بعد إفادة اليأس من الإستفادة من صفات الراوي المذكورة فيها لتساوي الراويين في جميعها، ومن الإستفادة من المرجحات الأخرى التي ذكرت فيها.

وهو أمر طبيعي أن لا يكون مجال للترجح فينتقل إلى الارجاء، لأن السائل في زمن يمكنه الرجوع إلى الإمام والسؤال منه.

واستند القائلون بالعمل بهما معاً، إلى قاعدة (الجمع أولى من الطرح) ويناقش: أن هذا لا ينافي إلا إذا كانت العلاقة بين الخبرين علاقة تحالف حيث يمكن الجمع بين الحديثين بحمل أحدهما على الآخر - كما تقدم - فلا علاقة لها بعلاقتنا هذه وهي (علاقة التعارض).

أما القائلون بالتفصيل فأيضاً استندوا إلى أحاديث رويت في المقام وهي المعروفة بأخبار الترجيح.

(أخبار الترجح) :

المراد بالترجح - هنا - هو تفضيل أحد الحديثين المتعارضين وتقديمه على الآخر لمزيدة توفرت فيه ولم تتوفر في الآخر.
والأخبار الدالة عليه كثيرة، ويمكننا توزيعها كالتالي:

- ما يرتبط بسند الحديث.
 - ما يرتبط بدلالة الحديث.
 - ما يرتبط باريخ الحديث.
- (ما يرتبط بالسند) :

ذكر في هذه الأخبار المتعلقة بسند الحديث مرجحان هما:
أ - صفات الراوي.

ب - شهرة الرواية بين الأصحاب.

وعمدة ما استدلّ به للترجح بهذه المرجحين هو مقبولة عمر بن حنظلة:

«قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكمما إلى السلطان أو إلى القضاة أي حل ذلك؟

قال عليه السلام: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقه ثابتاً لأنّه أخذ بحكم الطاغوت، وإنما أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: «ويتحاكمون إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به».

قلت: فكيف يصنعان؟

قال: ينظران إلى من كان منكم متمن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحکاماً فليفرضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحکمانا فلم يقبل منه فإنما بحکم الله استخف و علينا قد رد، والرّاد علينا الرّاد على الله، وهو على حد الشرك بالله.

قلت: فإن كان كلّ رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقّهما فاختلفا في ما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقهما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضل واحد منهما على الآخر؟

قال: ينظر إلى ما كان روایتهم عنّا في ذلك الذي حكم به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة:

- أمر بين رشده فيتبع.

- وأمر بين غيه فيجتنب.

- وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله.

قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك

الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

ورواية المشايخ الثلاثة لهذه المقبولة، والنص على قبولها عند الأصحاب حتى سميت بالمقبولة مما يورث الإطمئنان بتصدورها عن المعصوم، ويعفينا من مناقشة سندها.

وصفات الراوي التي ذكرتها هذه المقبولة بالأمر بالتفاضل بينهما هي:

- العدالة.

- الفقاہة.

- الصدق في الحديث.

- الورع في السلوك.

وهي بهذا تتحيل إلى تطبيق ظاهرة إجتماعية عند الإختلاف بين الأفضل والفاضل، ذلك أن سيرة الناس قائمة على تقديم رأي الأفضل على رأي الفاضل، ف يأتي هذا من الإمام علي عليهما السلام إضافةً لهذا السلوك الاجتماعي.

أما الشهرة فالمراد بها الشهرة في الرواية كما هو صريح قوله عليهما السلام: (ينظر إلى ما كان من روايتم عنـا في ذلك الذي حكمـا به).

ومعنى الشهرة في الرواية: هو العمل بمضمون الرواية.

فأي الروايتين كان العمل بمضمونها أكثر، تقدم على الأخرى الذي يكون العمل بها على نحو الندرة والشذوذ.

وقد رتبت هذه المقبولة بين هذين المرجحين، فيبدأ بصفات الراوي، وعندما لا يوجد تفاضل بين الروايتين بالصفات ينتقل إلى الشهرة.

(ما يرتبط بالدلالة):

وأيضاً ذكر - هنا - مرجحان، هما:

١ - موافقة الكتاب والسنة.

٢ - مخالفة العامة.

ففي المقبولة - بعد الذي ذكرناه في أعلاه - «قال: قلت: فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: ينظر ما وافق حكم الكتاب والسنّة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف الكتاب والسنّة ووافق العامة.

قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا الحكم من الكتاب والسنّة فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفًا، بأي الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامة فيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك، فان وافقهم الخبران جميعاً.

قال: ينظر إلى ما هم أميل إليه: حكماً لهم وقضائهم فيترك ويؤخذ بالآخر».

- وفي ما رواه قطب الدين الرواوندي في رسالته التي ألفها في أحوال أحاديث أصحابنا: عن محمد وعليه إبني علي بن عبد الصمد عن أبيهما عن أبي البركات علي بن الحسين عن أبي جعفر بن بابويه عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أيوب بن نوح عن محمد بن أبي عمير عن عبد الرحمن ابن أبي عبد الله قال: «قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه، فان لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه».

والروايات في المقام غير قليلة، ومن أوضحها في ذلك ما روى عن يونس بن عبد الرحمن أنه قال: «وافتت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر عليه السلام، ووجدت أصحاب أبي عبد الله عليه السلام متوازيين، فسمعت منهم، وأخذت كتبهم، فعرضتها من بعد على أبي الحسن الرضا عليه السلام، فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث أبي عبد الله عليه السلام، وقال لي: إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله عليه السلام،

لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدشون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبدالله عليه السلام، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فانا إن حدثنا، حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة، إنما عن الله وعن رسوله نحدث، ولا نقول: قال فلان وفلان، فيتناقض كلامنا، إن كلام آخرنا مثل كلام أوّلنا، وكلام أوّلنا مصدق لكلام آخرنا، وإذا أتاكم من يحذّركم بخلاف ذلك فردوه عليه، وقولوا أنت أعلم وما جئت به، فإنّ مع كلّ قول منّا حقيقة وعليه نوراً، فما لا حقيقة معه ولا نور عليه فذلك قول الشيطان».

ويفسّر الفاضل الدربيدي في (المتنقى النفيس من درر القواميس)^(١) من مجلة (تراثنا) العدد ٢٤ السنة السادسة ١٤١١هـ - موافقة الكتاب والسنة بقوله: «إنّ مقصود المعصوم من قوله عليه السلام في خبر يونس من موافقة الكتاب والسنة النبوية أو وجود شاهد من الأحاديث المتقدمة، ليس اشتراط العمل به والإعتماد عليه بوقوعه في الكتاب الكريم أو السنة النبوية أو الأحاديث المرويّة عن الإمام السابق.

لأنّ ذلك لا يعقل بوجه من الوجه.

بل المقصود من ذلك وجود ما في هذا الحديث في الكتاب أو السنة أو الأحاديث المرويّة عن الإمام السابق وجوداً على الإجمال والأصلية، ولو كان على وجه الاستنباط الدقيق الرقيق أو الرمزية والتأويل المقبول.

وهكذا من السنة النبوية، ولكن على وجه أجلّ وأفصح مما في الكتاب الكريم.

ومتألاً يكون موافقاً للكتاب ولا للسنة، فاما أن يكون بنحو المخالفة لهما أو على نهج لا يكون فيهما أصلاً.

وبعبارة جامعة: كلّ ما ينافي الأصول والقواعد الإمامية التي اتفقا عليها، سواء في مقامات الإثبات أو النفي، سواء كانت من الأصول أو الفروع».

ومحصّلته: أن يكون الحديث في محتواه موافقاً لمضامين الشريعة الإسلامية في مبادئها وقواعدها الأساسية ومقاصدها العامة، غير مخالف لشيء منها.

ويوجّه الشيخ الانصاري موافقة الكتاب والسنة بأنه «من باب إعتصاد أحد الخبرين بدليل قطعي الصدور، ولا إشكال في وجوب الأخذ به».

والذي يفهم من المقبولة أن المقصود بالـ(العامة) - هنا - حكام الدولة غير الشرعية كالآموية والعباسية وقضاتها المنصوبيين من قبلهم، وذلك من قوله عليه ~~عليه~~: «ينظر إلى ما هم أميل إليه حكامهم وقضائهم».

ذلك أن التاريخ قد أثبت أن أولئك الحكام يحرّكون دائرة الإفتاء حول محور مصالحهم، ويَتَّخذون من القضاة الواجهة التي تظهر ذلك بلباس الشرعية.

ومن هنا قد يكون أحد الحديثين قد صدر موافقاً لما يفتون به من باب التقىة.

وقد يراد بالـ(العامة) فقهاء أهل السنة على نحو العموم، ولكن في خصوص ما يتبنّى السلطان من فتاواهم ويعاقب على مخالفتها.

فيكون الحديث الصادر عن الإمام موافقاً لهذا المذهب تقىةً مخالفًا لما عليه مذهبنا.

وقد يكون للرأي العام في تبنيه لفتوى معينة دور في صدور الحديث تقىة.

وقد يكون لأسباب أخرى مما تقدّم ذكره في عامل التقىة.

(ما يرتبط بالتاريخ):

ويراد به أن يختلف الخبران في تاريخ صدورهما من الإمام، مع العلم بالمتقدّم منهمما من المتأخر.

والذي تفيده الروايات في هذه المسألة هو الأخذ بالمتأخر منهما من حيث

التاريخ، والذي عَبَرَ عنه في إحدى الروايتين الواردتين في المقام بـ(الأحدث).
والروايتان هما:

- رواية هشام بن سالم عن أبي عمرو الكناني قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: ياعمرو
أرأيت لو حَدَثْتُك بـحَدِيثٍ أَوْ فَتِيَّةٍ ثُمَّ جَتَتِي بَعْدَ ذَلِكَ فَسَأَلْتُنِي عَنْهُ فَأَخْبَرْتُك
بـخَلَافِ ذَلِكَ، بِأَيْمَهَا كُنْتَ تَأْخُذُ؟
قَلْتُ: بـأَحَدِهِمَا وَأَدْعُ الْآخَرَ.

فقال: قد أصبت يا أبا عمرو، أبي الله إِلَّا أن يعبد سرّاً... أما والله لأن فعلتم ذلك إِنَّه
لخير لي ولكم، وأبى الله عزوجل لنا ولكم في دينه إِلَّا التَّقْيَةُ».

- رواية الحسين بن مختار عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال:
أرأيتك لو حَدَثْتُك بـحَدِيثِ الْعَامِ ثُمَّ جَتَتِي مِنْ قَابْلِ فَحَدَثْتُك بـخَلَافِهِ، بِأَيْمَهَا كُنْتَ
تَأْخُذُ؟.

قال: قلت: كنت آخذ بالآخر.

فقال: رحمك الله».

والخلاصة:

ان المرجحات، هي:

١ - صفات الراوي:

وتتمثل في التفاضل بالعدالة والفقاهة والصدق والورع.

٢ - شهرة الرواية:

التي تعني عمل الأكثر بمبدأها.

٣ - موافقة الكتاب والسنة:

ويراد به عدم مخالفته الحديث لصريح القرآن الكريم أو صريح السنة القطعية،
بمعنى أن لا يخرج في معناه عن إطار الشريعة الإسلامية المقدسة وخطوطها

العامة ومقاصدها الملزם بها في التشريعات.

٤ - مخالفة العامة:

وهم حكام وقضاة الدولة غير الشرعية فيما يصدرونه من فتاوى وما يتبعونه من فتاوى الآخرين مما لا يلتقي مع خط مذهبنا في التأصيل والتفريع.

٥ - الأحاديث في التاريخ:

وهو أن يؤخذ بأحدث الحديثين تاريخاً.

هذا كلّه إذا كان الحديثان متفاضلين، في أحدهما مزية من المزيّات المذكورة. يمكن الإستناد إليها في ترجيحه على الآخر.

أما إذا كان الحديثان متعادلين لا يمكن الترجح والتفضيل بينهما فال موقف منهما يختلف باختلاف العصر وكالتالي:

أ - إذا كان ذلك في عصر الحضور فال موقف هو الإرجاء والتأجيل حتى لقى الإمام والسؤال منه، وقد مرّ بيه.

ب - وإذا كان ذلك في عصر الغيبة الكبرى فالحل هو التخيير.
وقد ورد في هذا أخبار، منها:

- ما رواه الطبرسي في (الإحتجاج) مرسلاً عن الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة، فموضع عليك حتى ترى القائم فترد عليه».

- وما رواه أيضاً مرسلاً عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام: قال: «قلت للرضا تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة؟

قال: ما جاءك عننا فقسّه على كتاب الله عزّوجلّ وأحاديثنا فان كان يشبهها فهو متّا، وإن لم يشبهها فليس متّا.

قلت: يجيئنا الرجال، وكلهم نقة، بحديثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحق؟

قال: إذا لم تعلم فموضع عليك بأيهما أخذت.

والحمد لله الذي وسّع علينا بفوائض خيره، وشوّافل توفيقه بإتمام هذا الكتاب
في أصول فقه آل محمد الأطياب.

والله نتّهل بأن ينفع به ويثيب عليه، إنه تعالى ولـي التوفيق وهو الغاية.



الدُّخُولُ

الباب الثاني

٥	(الحقيقة والمجاز)
٥	● تغيير المعنى
٥	● الأغريق
٧	● كيفية تغيير المعنى
٧	● الحقول التي بحثت الحقيقة والمجاز
٨	● تقسيم تغيير المعنى
٩	(ال التقسيم المنطقي)
١٠	(ال التقسيم النفسي)
١١	تعريفهما
١١	(الحقيقة)
١٨	الاقوال فيهما
٢٢	● علامات الحقيقة والمجاز
٢٨	● (اصالة الحقيقة)
٢٩	● علاقات المجاز
٣٠	● اقسام الحقيقة
٣٢	(المشتق)
٣٢	● تعرفهما الغريراً

● كيفية الاشتقاق	٣٣
● تعريفهما أصوليا	٣٤
● مبدأ الاشتقاق	٣٧
● فمن أدلةهم	٣٧
● نتيجة ما تقدم	٤٧
● محور البحث الأصولي	٤٧
● الأقوال في المسألة	٥٠
● الدليل	٥٠
● التطبيق	٥١
● النتيجة	٥٢
● الجملة	٥٣
● التعريف	٥٤
● (القضية المنطقية)	٥٤
● (الجملة اللغوية)	٥٦
● العناصر	٥٨
● (أقسام الجملة)	٦٠
● (تقسيم الجملة العربية)	٦١
● وظيفتها	٦٥
● (الكلام)	٦٦
● التعريف	٦٦
● التأليف	٦٧
● الوظيفة	٦٧
● القرآن	٦٨

٦٩	(الإعراب)
٦٩	● حقيقة الاعراب
٧١	● اقسام الاعراب
٧٥	● دلائل الاعراب
٨١	● وظيفة الاعراب
٨٩	(كيفية دلالة الكلمة)
٩١	● الكلمة
٩٣	● الكيفية
٩٩	الثمرة
١٠٤	(الاساليب الانشائية)
١٠٥	الاسلوب الانشائي
١٠٥	● تعريفه
١٠٥	● تقسيمه
١٠٥	● واختلفوا في تعريفه
١٠٨	● تصنیف الاسالیب الشرعیة
١٠٩	● موضوع البحث فيها
١١٠	● خطة العمل
١١١	● مرجع التحديد
١١٣	(الاوامر)
١١٣	● مادة الامر
١١٨	١- الامر الانشائي
١١٩	٢- الامر الإخباري
١٢٢	(دلالة المادة)

● هيئة الأمر ١٢٦
● (هيئات الأمر) ١٢٧
● (معانٍ صيغة الأمر) ١٢٨
● التطبيق ١٣٣
● (التواهي) ١٣٧
● تعريف النهي ١٣٧
● مادته ١٣٩
● صيغته ١٣٩
● معاني الصيغة ١٣٩
● دلالة الصيغة ١٤٠
● المطلوب بالنهي ١٤١
● (المفاهيم) ١٤٥
● تمهيد ١٤٥
● تعريفهما أصولياً ١٤٨
● امثلتها ١٤٨
● محور البحث ١٤٩
● طرق التشخيص ١٥٠
● مفردات المفهوم ١٥٠
● (دلالة الاقتضاء) ١٥١
● تعريفها ١٥١
● امثلتها ١٥١
● (دلالة الإشارة) ١٥٤
● تعريفها ١٥٤

● مثالها	١٥٤
(مفهوم الموافقة)	١٥٦
● تسميتها	١٥٦
● تعريفه	١٥٧
● مثاله	١٦٣
(مفهوم المخالفة)	١٦٦
● تعريفه	١٦٦
● مفرداته	١٦٧
(مفهوم الشرط)	١٦٧
● هدف البحث	١٦٧
● الجملة الشرطية	١٦٧
● عناصرها	١٦٧
● أدوات التعليق	١٦٨
● الشرط	١٦٨
● دلالتها على المفهوم	١٦٩
● القاعدة	١٧٢
● التطبيق	١٧٢
● المفهوم	١٧٣
مفهوم الوصف	١٧٤
● الموصوف	١٧٥
● التعليق	١٧٥
● موضوع البحث	١٧٦
● شرطه	١٧٦

● محور البحث	١٧٧
● هدف البحث	١٧٧
● حججته	١٧٧
● أدلة الإثبات	١٧٨
● أدلة النفي	١٧٩
● الموازنة	١٧٩
● القاعدة	١٨١
● مفهوم الغاية	١٨٢
● (المغيناً)	١٨٣
● التعليق	١٨٣
● ترتيب الجملة	١٨٤
● موضوع البحث	١٨٤
● الأقوال في المسألة	١٨٦
● مفهوم الاستثناء	١٩٢
● العنوان	١٩٢
● المصطلح	١٩٣
● التعريف	١٩٤
● أدوات الاستثناء	١٩٥
● جملة الاستثناء	١٩٧
● دلالة الجملة	١٩٧
● (مفهوم الحصر)	٢٠٢
● تسميتها	٢٠٢
● تعريفه	٢٠٢

٢٠٣	● تنويعه
٢٠٤	● صوره
٢٠٤	● مواقعه
٢٠٥	● عناصره
٢٠٥	● دلالته
٢١١	(مفهوم العدد)
٢١١	● التعريف
٢١١	● معنى المفهوم
٢١١	● الرأي فيه
٢١٣	● النتيجة
٢١٤	● مفهوم اللقب
٢١٤	● معنى المفهوم
٢١٧	(العام والخاص)
٢١٩	●تعريفهما
٢٢٥	● الفاظ العموم
٢٤٥	(النكره)
٢٤٦	(النبي)
٢٤٦	(السياق)
٢٥٢	اسماء الشرط
٢٥٤	اسماء الاستفهام
٢٥٥	الاسماء الموصولة
٢٥٦	● اقسامهما
٢٥٦	- تقسيم ابن فارس

٢٥٧	- تقسيم السيوطى
٢٦١	اقسام العام
٢٦٦	اقسام الخاص
٢٦٦	الخاص المتصل
٢٧١	● التخصيص
٢٧٣	● اساليب التخصيص
٢٧٤	(الاستثناء)
٢٨٠	(الشرط)
٢٨٢	(الصفة)
٢٨٣	(الغاية)
٢٨٣	(البدل)
٢٨٤	مصادر التخصيص
٢٨٦	(القرآن)
٢٨٩	ا - عدم جواز العمل بخبر الواحد
٢٩٠	ب - ظنية طريق خبر الواحد
٢٩٣	ج - تخصيص القرآن بالاجماع
٢٩٥	د - تخصيص القرآن بالعقل
٢٩٦	(السنة)
٢٩٦	ا - تخصيص السنة بالسنة
٢٩٧	ب - تخصيص السنة بالاجماع
٢٩٨	ج - تخصيص السنة القولية بالسنة الفعلية
	● تخصيص العام بالمفهوم
٢٩٨	ا - التخصيص بمفهوم الموافقة

٢٩٩	ب - التخصيص بمفهوم المخالفة
٣٠١	● تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده
٣٠٤	● العام بعد التخصيص
٣٠٨	العمل العام قبل الفحص
٣١٠	مشروعية العمل بالخاص
٣١١	إجمال الخاص
٣١٤	(الشبهة المفهومية)
٣١٥	(الشبهة المصداقية)
٣٢٠	● المخصص اللبي :
٣٢٣	(المطلق والمقييد)
٣٢٣	اهميتهما
٣٢٣	تصنيفهما
٣٢٦	تعريفهما
٣٢٧	الفاظ المطلق
٣٢٨	(اسم الجنس)
٣٣٠	الخلاصة
٣٣١	(علم الجنس)
٣٣٧	قرين الحكمة
٣٤٣	● التقييد
٣٤٥	(وحدة التكليف)
	(الباب الثالث)
٣٤٧	(مباحث الملازمات العقلية)
٣٥٢	(الملازمة العقلية)

٣٥٢	● (الملازمة) :
٣٥٢	● (العقل)
٣٥٣	● (الجزء)
٣٥٣	● تعريفه
	● موضوعه
٣٥٩	● (مقدمة الواجب)
٣٥٩	● عنوان المسألة
٣٥٩	● تصنیف المسألة
٣٦١	● تقسیمات المقدمة :
٣٦٦	● (النهي عن الصد)
٣٦٦	● تحریر المسألة :
٣٦٦	● الاقتضاء
٣٦٦	● النهي
٣٦٧	● الصد
٣٦٨	● حکم الصد
٣٧٠	● ثمرة المسألة
٣٧١	● (اجتماع الامر والنهي)
٣٧١	● تصنیف المسألة
٣٧١	● تحریر المسألة
٣٧٢	● مفردات المسألة
٣٧٣	● الاقوال في المسألة
٣٧٣	● دلیل المانعین
٣٧٤	● دلیل المجوزین

٣٧٨	(افتضاء النهي والفساد)
٣٧٨	● العنوان
٣٧٨	● المفردات
٣٧٩	● تصنیف المسألة
٣٧٩	● محور البحث
٣٨٠	● الأمثلة
٣٨٠	● الأقوال في المسألة
	(الباب الرابع)
٣٨٥	(مباحث الاصول العملية)
٣٨٧	(الاصول العملية)
٣٨٩	(الاستصحاب)
٣٩١	● تعريف الاستصحاب
٣٩٥	● عناصر الاستصحاب
٣٩٧	● اطراف الاستصحاب
٣٩٨	● تقسيم الاستصحاب
٤٠٧	● مشروعية الاستصحاب
٤١٠	● (الادلة)
٤٢١	(بين البراءة والاحتياط)
٤٢١	● عنوان البحث
٤٢٢	● محور البحث
٤٢٦	● عوامل الشك
٤٣٠	(البراءة)
٤٣٠	● تعريفها

● ادلتها ٤٣٤
(الاحتياط) ٤٤١
● تعريفه ٤٤١
● ادلته ٤٤١
● الموازنة ٤٤٥
(حق الطاعة) ٤٤٦
● الاقوال في المسألة ٤٤٨
(الباب الخامس)
(مباحث علاقات الأدلة) ٤٥١
(علاقات الأدلة) ٤٥٢
(علاقات التخالف) ٤٥٥
الحكومة ٤٥٦
(علاقة التعارض) ٤٦١
● عوامل التعارض ٤٦٢
تفطيع الحديث ٤٨٠
(موارد التعارض) ٤٨٩
(تقسيم التعارض) ٤٨٩
(أخبار الترجيح) ٤٩٢